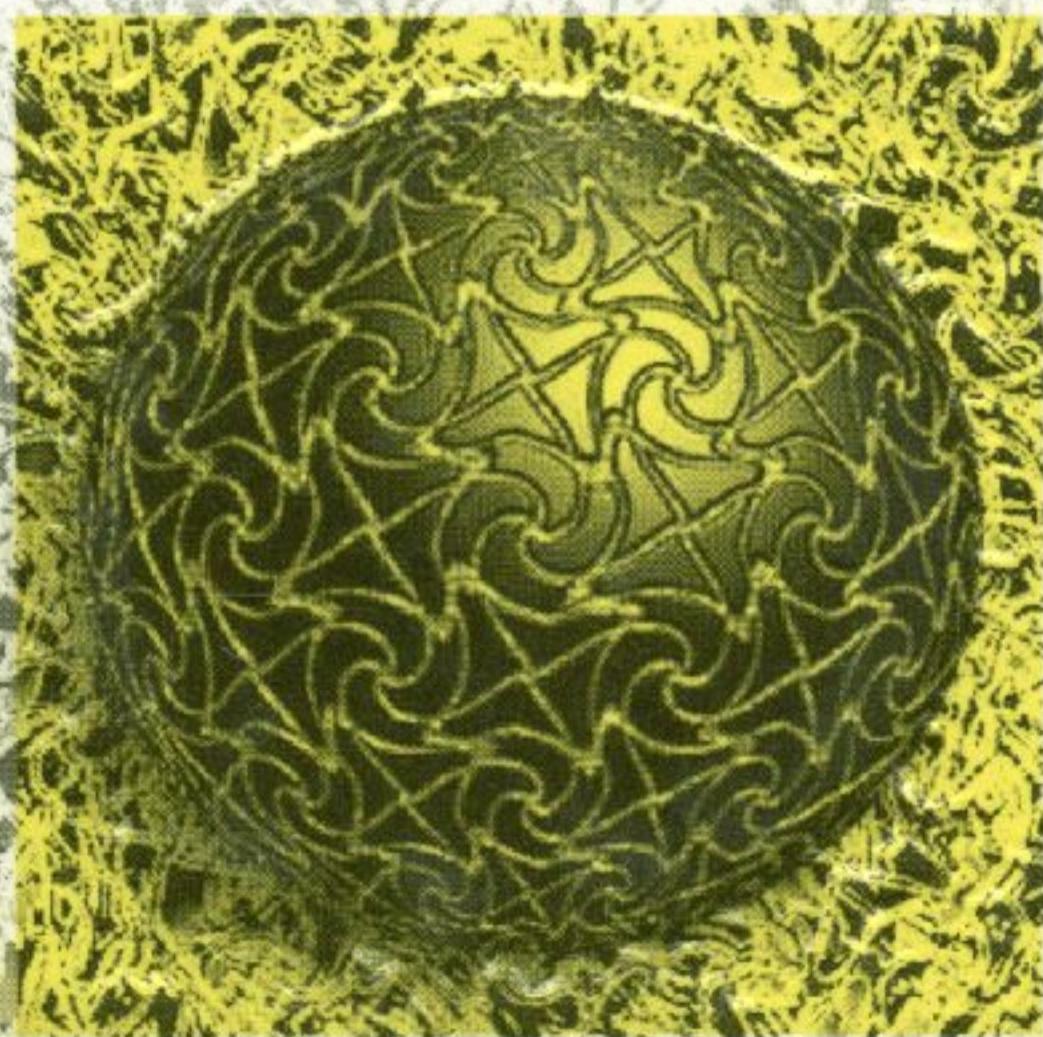


فلسفة و تصوف

المتاهي واللامتاهي في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي



دار المفاتيح

فلسفة وتصوف

سلسلة كتب دوري بصرى هاركزور لاساس فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د . عبد الجبار الرفاعي

جَمِيعِ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
الطبعة الأولى
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهادي

ISBN
978-9953-503-76-9

الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها
مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - ٠٣/٤٨٧ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>



المتاهي واللامتاهي في فلسفة ابن سينا

أياد كريم الصلاحي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل <mktba.net>

مركز دراسات فلسفه الديين - بغداد

كتاب الفتن الديني
للطباعة والنشر والتوزيع

إصدارات مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

* سلسلة كتاب فلسفة الدين والكلام الجديد

صدر منها ٢٥ كتاباً مرجعياً في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب فلسفة وتصوف

صدر منها أربعة كتب في بيروت بالتعاون مع دار الهادي

* سلسلة كتاب ثقافة النساج

صدر منها ١٤ كتاباً في بغداد

* مجلة قضايا اسلامية معاصرة

صدر منها ٣٤ عدداً في بيروت - بغداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

أ. د. حسام محى الدين الاوسي

من حسّنات الدهر ان تمتد اليـد لـنشر شيء ولو يـسير من الـانتاج الفلـسفـي، الذي بـات منـسـياً في اـدراـج مـكـتبـات اـقـسـام الـفـلـسـفـة فيـالـعـرـاقـ، حيث تـزـادـ الـاطـارـيـعـ للـحـصـولـ عـلـىـ الـماـجـسـتـيرـ وـالـدـكـتوـرـاهـ، دونـ انـ تـجـدـ منـ يـقـدمـهاـ منـشـورـةـ لـلـقـارـئـ الـعـرـاقـيـ وـالـعـرـبـيـ.

وتتضاعـفـ حـسـنـةـ الـدـهـرـ حينـماـ يـكـونـ المـنـشـورـ هوـ هـذـهـ الرـسـالـةـ الفـرـيـدةـ فيـ مـوـضـوعـ هوـ فـيـ صـلـبـ الـفـلـسـفـةـ وـمـشـكـلـاتـهاـ، وـهـوـ "ـالـمـتـاهـيـ وـالـلامـتـاهـيـ"ـ فـلـسـفـةـ اـبـنـ سـيـنـاـ، ذـلـكـ انـ مـوـضـوعـ الـمـتـاهـيـ وـالـلامـتـاهـيـ هوـ فـيـ حـضـورـ دـائـمـ عنـ الـاـنـسـانـ بـكـلـ مـسـتـوـيـاتـ الـاـنـسـانـ، مـخـتـصـاـ، مـتـقـفـاـ اوـ فـرـداـ عـادـيـاـ، فـالـاـنـسـانـ وـكـمـاـ قـالـ صـاحـبـ هـذـهـ الرـسـالـةـ يـساـورـهـ شـعـورـ الـخـوفـ وـالـقـلـقـ وـالـضـيـاعـ حـيـالـ الـلامـتـاهـيـ الـذـيـ يـوـحـيـ بـالـمـجـهـولـ وـالـلامـحـدـودـ، بـيـنـماـ يـحـسـ الـاـنـسـانـ بـالـاـمـانـ وـالـاـطـمـثـانـ مـعـ الـمـتـاهـيـ المـحـدـودـ.

وـمـاـ يـزـيدـ مـنـ ثـقـلـ هـذـاـ التـنـاوـلـ لـهـذـاـ مـوـضـوعـ، انهـ يـتـعلـقـ بـابـنـ سـيـنـاـ الـذـيـ هوـ رـمـزـ بـارـزـ لـلـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ الـاسـلـامـيـةـ فـيـ شـمـولـيـتهاـ وـنـضـجـهاـ، انـ مـوـضـوعـ هـذـاـ الـكـتـابـ جـدـيدـ مـنـ حـيـثـ التـنـاوـلـ، فـاـنـاـ اـشـهـدـ مـعـ اـيـادـ كـرـيمـ انهـ مـوـضـوعـ لـمـ يـدـرـسـ فـيـ كـتـابـ مـطـبـوعـ اوـ رـسـالـةـ جـامـعـيـةـ، اوـ فـيـ الدـورـيـاتـ.

وـاـؤـكـدـ انـ الـمـتـاهـيـ وـالـلامـتـاهـيـ يـقـعـ فـيـ صـمـيمـ الـفـلـسـفـةـ، وـمـشـكـلـةـ الـوـجـودـ عـلـىـ الـخـصـوصـ وـهـيـ اـهـمـ مـشـكـلـةـ كـبـيرـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ مـنـذـ انـ كـانـتـ الـفـلـسـفـةـ وـإـلـىـ الانـ. لـقـدـ عـالـجـ الـبـاحـثـ هـذـاـ مـوـضـوعـ مـعـالـجـةـ تـحـيـطـ بـكـلـ حـقـولـ الـفـلـسـفـةـ الـطـبـيـعـيـةـ وـمـاـبـعـدـ الـطـبـيـعـةـ كـمـاـ انـ الـمـعـالـجـةـ تـحـيـطـ بـفـكـرـةـ الـمـتـاهـيـ وـالـلامـتـاهـيـ وـمـنـ

خلالها بمجمل التطور الفلسفى العام لمراحل تاريخ الفلسفة والتاريخ وحتى في الحضارات الأولى لوادى الرافدين والنيل بمصر القديمة وربما ان اختيار ابن سينا بالذات لأنه بتفرد عالج هذا الموضوع بكل ابعاده في الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعية بشيء من التفصيل والعمق، فاضاف اضافات واضحة إلى تناول ارسطو لها ومن جاء بعده، كما سنوضح بعد قليل.

ومن أهمية هذا الكتاب ان المؤلف شخص الحاضنة لاراء ابن سينا بمعالجة الباحث لاراء بعض فلاسفتنا مثل الكندي والفارابي واخوان الصفا عبراً بالغزالى إلى ابن رشد، وكان قبل ذلك تابع الباحث فكرة المتناهي واللامتناهي في الأدب اليوناني والحضارات الشرقية القديمة ثم الفلسفة اليونان من طاليس إلى المدارس اليونانية المتأخرة بعد ارسطو محاولاً من وراء ذلك تصليل افكار ابن سينا فيمن تقدمه، وتناوله لهم بالتحليل والنقد، من خلال بحث المتناهي يوضح الباحث أموراً تتعلق بالعلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية مثل الزمان والمكان، الحركة المادة الأولى، الصورة، وصلة المتناهي بالعلم الإلهي، وكذلك العلل وكذلك انواعها، وتناهي أو لاتناهي العلل، ما يتعلق بالنفس بينما تعلق بحث اللامتناهي بالعلم الإلهي، والله وصفاته، ومصير وجود النفس.

ان هذه الدراسة تنجح في اثبات ان الباحث لا يقدم فقط فلسفة ابن سينا بمجملها من خلال المتناهي واللامتناهي، وما اضافه ابن سينا على من تقدمه، بل تثبت ان ابن سينا يقدم هنا نظرية، علماً بان مصطلح نظرية غير معروف في زمن ابن سينا لكن المهم الجوهر، فهذه الدراسة تقدم فعلاً نظرية، حتى بدون اسم نظرية، طالما انها توفر معظم العناصر التي يشملها المصطلح المعاصر لمفهوم نظرية فقد قدم الباحث انساقاً علمية وفلسفية متراقبة تقيم بناءً فلسفياً يوحد مختلف حقول الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة عند ابن سينا.

وصدق الباحث في قوله بان موضوع المتناهي والامتناهي عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الابعاد تشمل الوجود المادي والوجود المفارق (اللامادي)، أي الالهيات والطبيعتيات، واحضارها في تداخل وتنسيق وبحث مستثير ومراجع هائلة وتحليلات، واحيانا مقارنات مبررة مع من تقدم ابن سينا أو جاء بعده في هذه المسائل.

قلنا ان ثمة اضافات إلى من تقدم ابن سينا يوضحها هذا البحث خصوصا على ارسطو فاضاف ابن سينا إلى فكرة ارسطو عن ان مبادئ الموجودات الطبيعية هي الهيولي (المادة الأولى، أو العامل) والصورة، وان المادة هي هيولي مصورة، أي حامل وصورة أو صفات أو ماهية له، اقول اضاف ابن سينا فكرة الامتداد، بأنه اخص صفة للمادة على نمط مانجده في الفلسفة الحديثة، عند ديكارت مثلا ان المادة هي الامتداد في مقابل اللامادي، أو الفكر، وهو عدم الامتداد وعدم القابلية للانقسام إلى مايسميه ابن سينا: الصورة الجسمية أو الجرمية، علما بأنه حسب علمي في كتابنا فلسفة الكندي يعرف الكندي في رسالة الحدود الجسم بأنه ماله ابعاد ثلاثة.

هناك امور اخرى اختلف فيها ابن سينا مع ارسطو مثل رأي ابن سينا ان الله فقط وجوده و Maherite شيء واحد بخلاف الموجود سواء، لانه اوجب الوجود بذاته أي دائم الوجود وليس له موجد (بالكسر) أو مانع لوجوده، عكس العالم الذي Maherite الامكان والله يفيض عليه الوجود، وان هذا الاجداد قديم بالزمان ولكنه حادث بالذات، أي العالم قديم مع الله زمانا، لكنه له موجد فهو حادث بالذات.

كما يحسن الباحث عندما يقول ان ابن سينا اضاف إلى منطق ارسطو الثنائي، أو ذي القيمة الثنائية، حسب قوانين الفكر أو المنطق اضاف قيمة ثلاثة، فليس شيء أما كذا أو كذا، بل ممكن ان يكون كذا وكذا في نفس الوقت

مثلا العالم قديم بالزمان وحدث بالذات، فهو قديم وحدث معا، ولا ياس ان نشير إلى ان بعض الباحثين مثل محمد عابد الجابري يعتبر هذا عيباً يلحق بابن سينا لقوله بمنطق ذي قيمة ثلاثة، وهو امر لم يقبله من الجابري باحثون كثر مثل يحيى محمد وطرايشي وكاتب هذه المقدمة، لأن هذا دليل تجديد من قبل ابن سينا، كما ان ابن رشد الذي ينتقد ابن سينا على منطقه الثلاثي هو نفسه يقول بمنطق ثلاثي كما اوضحتنا في دراستنا لأبن سينا، ونقدنا للمشروع الجابري. بهذا ومثله كثير يؤكد هذا الكتاب على وجود جده وطراشه واضافة واستقلالية نسبية لفلسفتنا القديمة.

ومما لا يجوز اغفاله ان حواشي كل صفحة وكل جزئية غنية ومستقصات والباحث يعتمد على مراجعات وتأسيسات ممتازة، متنوعة، واسعة و موضوعية فهو كمن يلتقط المؤلئ، وكل ما يخدم يحثه والتائج التي وصل اليها. ويكتفي ان اشير إلى ان الباحث اعتمد اكثر من مائتين واربعين مرجعا ومصدرا وثيقة الصلة بباحث الرسالة.

ان هذه الرسالة هي احدى الرسائل الممتازة التي باتت اقسام الفلسفة في العراق تقدمها بين الحين والآخر، فهي تميّز بوضوح الفرض مع صعوبة الموضوع ودقته، وتميّز بالاسلوب السلس والواضح وبالتحليل وسعة المعرفة بالفلسفة الاسلامية والقديمة.

انتي مسرور لأن اقدم لهذه الدراسة القيمة، ولهذا الكاتب الواعد، والذي تبشر هذه الرسالة بأنه سيترى مكتبة الدراسات الفلسفية والفكر الفلسفي، والمجال الثقافي بمزيد من العطاء عالي المستوى والمفيد في المستقبل.

المقدمة

يا من لا يرجى الشفاء إلا من جوده، ولا يطلب النجاة إلا من فيض وجوده. في كتابه إشارات إلى حقائق الملك والملكون، وفي خطابه تنبهات على كيفية الوصول إلى قدس الجبروت. نسألك تسهيل ما يجب علينا حمله، وتحصيل ما لا يسعنا جهله. أهدنا إلى طريقك القويم، وأرشدنا إلى صراطك المستقيم، ووفقنا للتجرد عن قصورات عالم الملاهي، وأرنا حقائق الأشياء كما هي. خلصنا من ظلمات مضائق الأمكان، ونجنا من كربات طوارق الحدثان، وصلَّ اللهم على من ختمت به دائرة الوجود، ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى آله خزنة العلم والتزيل وحملة التفسير والتأويل.

أما بعد، يجد الباحث نفسه - مع عنوان "المتناهي واللامتناهي عند ابن سينا" - إزاء معادلة ذات طرفين: الثاني منها هو ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)، ذلك الفيلسوف الذي هو أشهر من أن يذكر وفضائله أظهر من أن تسطر، فضلاً عن أنه قد ذكر من أحواله ووصف من سيرته ما يغنى غيره عن وصفه^(١). وأما الطرف الأول "المتناهي واللامتناهي" ، أو مسألة التناهي واللامتناهي، فهي القضية التي لازمت الإنسان - كنوع - منذ بداية حياته، كملازمتها له . كفرد . من لحظة تكونه كجنين في بطن أمه. فالإنسان يساوره شعور الخوف والقلق والضياع حيال اللامتناهي الذي يوحى له بالمجهول واللامحدود، بينما يحس بالأمان والإطمئنان مع المتناهي المحدود، لذلك نشأت - مع الأخذ بنظر الأعتبر العوامل الأخرى الكثيرة - القبيلة، التي تحولت بمرور الزمن إلى مدينة، ثم إلى دولة، وهذا نحن نرى اليوم أنه حتى الدول سرعان ما تنضم بعد تكونها إلى هيئات ومنظمات وتحالفات محددة بأطر تعد بمثابة النهايات التي لا يجوز تجاوزها، وهذا شكل من أشكال التناهي الذي طالما أبعد به الإنسان حالة الخوف الجنيني من اللامتناهي، حتى لو كان ذلك

على حساب حرية الفردية التي يتآكل هامشها كلما تعددت الهيئات الاجتماعية التي ينتمي إليها، من عائلة إلى قبيلة إلى مدينة... الخ.

إن الباعث الرئيس لاختيار موضوع "المتاهي واللامتاهي" هو جدة الموضوع. فعلى حد علم الباحث أن هذا العنوان لم يدرس من قبل في كتاب مطبوع أو رسالة جامعية، بل لم يجد الباحث . حتى على مستوى البحوث المنشورة في المجلات والدوريات . سوى بحث واحد^(٤) يحمل هذا العنوان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الباحث أن هذا الموضوع يقع في صميم ولب الفلسفة وليس على هامشها، بدليل أن نظرة واحدة على فهرست المحتويات تنبئ أن البحث قد مر على مختلف جوانب فلسفة ابن سينا خاصة، والفلسفة الإسلامية عامة، فضلاً عن الفلسفة اليونانية. ناهيك عن أن مثل هكذا بحث شامل يزود الباحث بنظرات فاحصة على حقلِي الطبيعة وما بعد الطبيعة، والمنطق وأن كان بدرجة أقل. وأما اختيار الموضوع عند "ابن سينا" فلأنه أول فيلسوف إسلامي بسط نظرية متكاملة عن تلك المسألة، يحاول الباحث تبيان أركانها ومقوماتها ومنظومة مفاهيمها في فصول الكتاب ومباحثه. ولكون ابن سينا يمثل مرحلة ذات منعطف كبير في الفكر الفلسفـي العربي الإسلامي، بوصفـه الورثـ الشرعي لـذلك الفكر.

يهـدـفـ الـبـحـثـ إـلـىـ بـلـوـرـةـ الـفـكـرـ الـفـلـسـفـيـ وـالـعـلـمـيـ لـابـنـ سـيـناـ،ـ عـبـرـ القراءـةـ الجـادـةـ فيـ تـرـاثـهـ وـمـعـاـيـنـةـ إـطـرـوـحـاتـهـ الـفـكـرـيـةـ وـالـعـلـمـيـةـ،ـ سـوـاءـ مـنـهـاـ تـلـكـ التـيـ تـبـنـاهـاـ،ـ أـوـ التـيـ إـضـافـ إـلـيـهـ وـعـدـلـ بـهـاـ عـنـ التـرـاثـ الـفـلـسـفـيـ الـيـونـانـيـ،ـ وـالـإـسـلـامـيـ بـصـفـةـ إـجـمـالـيـةـ.ـ وـقـدـ حـمـلـ هـذـاـ الـهـدـفـ الـبـاحـثـ إـلـىـ تـأـصـيلـ الـأـفـكـارـ وـالـرـؤـىـ السـيـنـوـيـةـ فـيـ فـحـصـ آـرـاءـ الـفـلـاسـفـةـ الـيـونـانـ بـشـكـلـ عـامـ وـارـسـطـوـ (ـ٣٨٤ـ-ـ٣٢٢ـقـ.ـمـ)ـ بـشـكـلـ خـاصـ،ـ ثـمـ فـحـصـ آـرـاءـ الـكـنـديـ (ـتـ ٢٥٨ـهـ)ـ وـالـفـارـابـيـ (ـتـ ٢٣٩ـهـ)ـ وـأـخـوـانـ الصـفـاـ (ـالـقـرـنـ الـرـابـعـ الـهـجـريـ)ـ وـطـائـفـةـ أـخـرـىـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ قـبـلـ اـبـنـ سـيـناـ وـالـغـزالـيـ

(ت ٥٥٠ هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) بعده، وذلك لوضع الأفكار وفق سياقها التاريخي وحاضرتها الحضارية. من هنا جاء اعتماد الباحث على المنهج التحليلي المقارن، ساعياً من وراء ذلك إلى القاء الضوء على الفلسفة الصينية عبر تفكيك الأفكار والنظريات إلى عناصرها الأولية، مقارنة مع الفلسفه السابقين واللاحقين، وعلى هذا الأساس قسم الكتاب على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: درست فيه جذور المسألة قبل ابن سينا، فتبعت أصولها عند الإنسان البدائي ثم في المراحل الحضارية اللاحقة، مروراً بالفكر اليوناني سواء عند الشعراء قبل "طاليس" (٥٤٦-٦٢٤ ق.م.) أم عند الفلسفه بعده. ومن ثم عرجت على الفلسفة الإسلامية فدرست المسألة عند أعلامها قبل ابن سينا.

الفصل الثاني: درست فيه "المتناهي" عند ابن سينا، من حيث طبيعته وتحديد مفاهيمه وموقعه في فلسفته، ثم صلة المتناهي بموضوعات العلم الطبيعي، الجسم الطبيعي ولوارقه من حركة وזמן ومكان. ثم النفس في جانبها الطبيعي، وبعد ذلك صلة المتناهي بموضوعات العلم الإلهي في تناهي العلل.

الفصل الثالث: درست فيه "اللامتناهي" عند ابن سينا، في تبيان طبيعته وأسسه وشروطه وتحديد مفاهيمه الأساسية، ثم صلته بموضوعات العلم الإلهي؛ الله تعالى وصفاته، وبعد ذلك صلته بموضوعات العلم الطبيعي؛ الهيولي والصورة، والنفس في جانبها الميتافيزيقي.

أخيراً أقول ما قاله أحد الحكماء: إبني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه ثم ينظر فيه من غده، إلا قال لو غيره هذا الكان أحسن، ولو زيد هذا الكان أكمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر. وما الكمال إلا لصاحب العزة والجلال.

وما توفيقي إلا بالله.

(١) انظر: ابن أبي أصيحة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق إمرىء القس الطحان، المطبعة الوهبية، ١٢٩٩هـ . ١٨٨٢م، ج ٢، ص ٢، حيث يحفظ لنا ابن أبي أصيحة الوثيقة الثمينة التي تتضمن ترجمة ابن سينا لسيرة حياته والتي أتمها تلميذه الجوزجاني من بعده، وأنظر: القفطى، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٢) انظر: الدكتور عبد الكريم سلمان محمد الشمرى، التناهى واللاتناهى في الفكر الاسلامي، مجلة كلية العلوم الاسلامية، جامعة بغداد، العدد السابع، ٢٠٠٠م، ص ٥١١ فما بعد.

الفصل الأول

جذور المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا

المبحث الأول: فكرة المتناهي واللامتناهي

المبحث الثاني: في الفلسفة اليونانية قبل سocrates

المبحث الثالث: في الفلسفة اليونانية بعد سocrates

المبحث الرابع: في الفلسفة الإسلامية قبل ابن سينا

المبحث الأول: فكرة التناهي واللامتناهي

المقصود الأول: للتناهي واللامتناهي لغة واصطلاحاً

المقصود الثاني: المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة

المقصود الأول: المتناهي واللامتناهي لغة واصطلاحاً

أولاً: المفهوم اللغوي

لم تبتعد المعاجم العربية كثيراً عن المفهوم الذي حدده القرآن الكريم لهذه المسألة، إلا باتجاه الإطناب والتفصيل وتعدد الاشتقات، إلا أنها حافظت بشكل عام على ذلك المعنى الذي ورد في عدة آيات قرآنية كريمة، منها على سبيل المثال: (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذَكْرَاهَا × إِلَى رِبِّكَ مُتَهَاها) ^(١). (وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُلُّدُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ^(٢).

فالمعنى في الآية الكريمة الأولى يعني الغاية، وفي الآية الكريمة الثانية يعني الكف، الذي يقترب من المعنى الأول، فإذا وصل أحدهم حداً وكفَّ، فقد كان ذلك الحد غاية التي انتهى إليها.

”النهي“ لغة: خلاف الأمر. نهاء، ينهاء شيئاً فانتهى، وتناهى - كف؟ أنسد ”
سيبويه“ لزياد بن زيد العذري:

إذا ما انتهى علمي تناهيت عنده اطال، وأملي، اتناهى فاقصرا
والنهاية: كالغاية، حيث ينتهي إليه الشيء وهو النهاية. يقال: بلغ نهايته،
وانتهى الشيء وتناهى، بلغ نهايةه ^(٣). والانهاء ابلاغك الشيء، وانتهت إليه
السهم، أي: أوصلته إليه ^(٤).

وفلان تاهيك من رجل ونتهيك، كما يقال حسبك، وتأويله أنه بجده وغناهه
ينهاك عن تطلب غيره ^(٥). وهذا المعنى مطابق لما سبق، حيث أن فلان حسبك،

فهو غايتها، فكفَّ عن طلب غيره.

ثانية: المفهوم الاصطلاحي

يمكن القول أن مع الفلسفة اليونانية بصورة عامة، وأرسطو بشكل خاص، أخذت مسألة التناهي واللاتناهي طابعاً منهجياً يتميز بالوضوح والتبلور من حيث المفهوم الاصطلاحي. فلقد كان "اللامتناهي" عند فلاسفة اليونان إلى "أفلاطون" ، عبارة عن جوهر، يتمثل تارة بـ "أيرون" . "أنكسندر" ، وأخرى بـ "مثل" : "أفلاطون" ، وذلك يعني أنه مفرد على حين أن اللامتناهي لا يمكن إلا أن يكون قابلاً للقسمة^(٦) ، كما ستبين لاحقاً ليصبح عند أرسطو؛ ما هو موجود بالقوة وليس له وجود بالفعل^(٧) . متحدداً بالمعنى الاصطلاحي "ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبال فعل، لا بداية ولا نهاية له"^(٨) .

مع المسيحية، تبلور مفهوم المصطلح باتجاه آخر، حيث أصبح مفهوم اللامتناهي مساوياً لفكرة الله، على اعتبار أنها مساوية لفكرة الكمال^(٩) . على خلاف ما كان سائداً في الفلسفة اليونانية قبل وبعد سocrates، وذلك لأعتقداد اليونانيين بوجه عام في توافق فكرة اللامتناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللامتناهي مع الكمال^(١٠) .

أما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة^(١١) ، فإن ديكارت يعرف اللامتناهي: "أنه الذي لا شيء يحده من أي جهة من الجهات، وهو شيء قد بلغ الكمال وهو في النهاية ليس سوى الله" ^(١٢) . بينما خلط جون لوك بين اللامتناهي بالفعل أو الله، واللامتناهي بالقوة أو الماديات، على جعل أن الصفة الآلهية فهي لا نهاية الكمال، لا لانهاية المادة، وليس الله جسماً أو مقبولاً في جسم^(١٣) . ويرتبط اللامتناهي عند "عمانوئيل كانت" بالمكان والزمان ليس بوصفهما صفتين من صفات الله بل يجعلهما صورتين يدرك العقل الإنساني الأشياء بواسطتهما، وقد اتصفت هاتان الصورتان باللاتناهي. بينما رأى هيجل أن ما يثبت وجود

اللامتناهي هو انتقال العقل من إحتمال إلى إحتمال آخر، إذ لم يعد هناك أنفصال مطلق بين العقل والأشياء، فإن النقلات التي يقوم بها العقل هي ذاتها التي تنشيء الأشياء، والعالم لا متناه، لأنه مماثل للعقل في حركته المستمرة، وهذه النقلات من اللامتناهي إلى المتناهي، تتصف هي ذاتها بأنها لا متناهية.

أما "رينو فيه" فقد اختار القول بالتناهي، وسمى كل المذاهب التي تعتقد باللامتناهي بمذاهب "الشيء" وذلك للتفرقة بينها وبين مذاهب المتناهي التي هي مذاهب "الشخص".

ولا يفوتنا القول في الختام بأن كلاً من "وليم جيمس" و "برتراند رسل" قد تأثراً كثيراً بما ذهب إليه "رينو فيه" ^(١٤).

المقصد الثاني: المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة

ليس من اليسير البحث عن ملامح موضوع التناهي واللامتناهي في الفكر القديم، بل يمكن القول إنه من الصعوبة بمكان وضع تصور واضح عنه، وذلك بسبب عوامل عديدة، عامة وخاصة. إذا وضعنا جانباً العوامل العامة - أي التي لا تتعلق بموضوع بحثنا فحسب - والتي أهمها؛ أن نسبة ٩٩٪ من تاريخ الإنسان القديم، محاطة بضبابية عصور ما قبل الكتابة^(١٥). فأنا ومع الفكر الميثولوجي - وهذا من العوامل الخاصة بموضوع بحثنا - نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان، لأنه هنا زمان مشخص ومحسوس، ولا توجد هناك مشاكل فلسفية حوله بأي معنى^(١٦). والفكرة الميثولوجية عن "المكان" كاختها عن الزمان" كيفية ومجسمة، لا كمية و مجردة^(١٧). فكيف بنا أذن ونحن نبحث عن تناهي أو لامتناهي الزمان والمكان والعالم، فلا مناص - والحال هذه - من اتباع سبيل التأويل والاستشراف على أن لا يلوي التأويل عنق النصوص، ولا يتنهى الاستشراف إلى أبعد مما تسمح به الموضوعية.

يمكن القول أن الإنسان قبل أن يكون ما يفكر به، وقبل أن يعرف الحضارة، هو كائن قلق الحس، يبحث عن ملجاً يأتمن إليه^(١٨). وقد أضحت ذلك القلق دافعاً لذلك الإنسان إلى التفكير بالوجود حوله بجعله مشكلة تحتاج حلّاً. فإذا كانت دوافع الفصول في تغيير العادة، أو السبات في فصل الشتاء، أو الهجرة قد ولدت بعض التعبير عن القلق العاطفي^(١٩). صرنا نرى الإنسان يخلق كوناً على مثاله، يضفي عليه معانٍ من نفسه، ويتوثر الوجود على هواه، لأنه يريد أن يعيش^(٢٠).

وهكذا، ففكرة المكان اللاتهائي الممتد وراء الآفاق المنظورة لا مقابل لها في تجربة الرجل البدائي مطلقاً، حيث تصبّع القبيلة آنذاك تعادل الإنسانية في تفكيرنا الحاضر، أي أن فكرة الموطن المحدود عند الإنسان البدائي تشبه فكرة العالم الآن، فالموطن هو مركز الكون، والكون كله قائم فيه بصورة مصغرة^(٢١). من هذا نخلص إلى أن العقل البدائي لا يستطيع أن يفكّر أو أن يقيس إلا بما هو عنده، فما وراء الزمان زمان، وما وراء المكان مكان، وكل شيء يتكرر باستمرار. ومن هنا صعوبة التوصل إلى فكرة اللامتناهي. فنحن لا نستطيع أن نفهم فكرة الزمان اللاتهائي والمكان اللاتهائي، لأن تلك الفكرة توحّي بقوّة لا متناهية توجّد متّجاوزة لوجودنا المتناهي ويستند وجودنا هذا عليها، ومن المعروف أن هذه الفكرة دخلت كعنصر جوهري في تصويرنا للإله، أي مع الأديان فيما بعد^(٢٢).

أما في مجال النفس الإنسانية، فإنّ أقدم ما بأيدينا من نصوص تعالج المسألة، هو نص "ملحمة كلّكامش" تلك الملحمـة التي تنتهي إلى حضارة يجمع الباحثون من مؤرخي الحضارة على أنها أقدم الحضارات التي كشف عنها ذلك العلم الحديث، أي علم الآثار^(٢٣). وهذه الملحة لا تنطوي على

موضوع الخلود الإنساني فحسب، بل يشكل ذلك الموضوع العمود الفقري لرحلة كلكامش المضنية المليئة بالدروس وال عبر، فإذا كان التناهي واضحًا من حيث إبتداء الخلق، إذ: غسلت "أورورو" يديها

وأخذت قبضة من طين ورمتها في البرية

وفي البرية خلقت "أنكيدو" القوي^(٢٤)

وإذا ما كانت أيام البشر معدودة، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال عدم خلق الروح بعد هذه الحياة، فإذا جاء ملك الموت، فسيقودها:

"إلى دار الظلمة.. إلى مسكن "أراكلا".

إلى البيت الذي لا يرجع منه من دخله

إلى الطريق الذي لا رجعة لسالكه

إلى البيت الذي حُرم ساكنته من النور

حيث التراب طعامهم والطين قوتهم

...

وفي بيت التراب الذي دخلت

شاهدت الملوك والحكام^(٢٥).

ونستدل من هذا النص على أن الروح تبقى خالدة ولا تفني وإنما تنتقل من عالم إلى آخر أقل رفاهية وأكثر معاناة وشقاء من الحياة الأولى. أما في حضارة وادي النيل فقد ماء المصريين كانوا شديدًا الاعتقاد بالعالم الآخر وفي "كتاب الموتى" ما يشهد بأنهم كانوا يؤمّنون إيماناً جازماً بالخلود^(٢٦).

ثانياً - المرحلة الحضارية

لم يتحول الإنسان من حالته البدائية إلى مدنية الحضارية بين ليلة وضحاها، بل تطلب ذلك وقتاً طويلاً جداً، إلا أنها نستطيع تشبيه ذلك التحول - مع ملاحظة فرق الوقت - بتغير "أنكيدو" في ملحمة كلكامش، الذي كان يطارد

الأسود ويصطاد الذئاب في المرحلة الأولى من حياته، ثم - في المرحلة الثانية - وبعد مصاحبة "كلكامش" واستقراره المدني - أن صح التعبير - نراه يصرخ "لقد ترافق سعادتي، واستحال قوتي هنا".^(٢٧)

فتحول بذلك العالم من قرية أو قبيلة إلى مدينة لها أسوارها التي تحميها من الخارج، ولها حياتها الداخلية النابضة بالبناء والاستقرار:

فتشيد مدنهم، وتستقر أرواحهم
وليوضع آجر جميع المدن في موقع مقدسة
ليستقر الجميع.^(٢٨)

في حضارة وادي الرافدين نجد إلى جانب قصة الخليقة، التي تشبه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج ستة، ترمز لقوى الطبيعة، بشكل آلة^(٢٩). أي أن العناصر المكونة للكون كانت محضرة مسبقاً من الخالق... وفعل مردوخ يتركز في الواقع في صياغة هذه المادة الأولية وتنظيم العالم منها^(٣٠). وهذا يشير إلى غياب الأيمان بالخلق من عدم عن تفكير العراقي القديم، فهو قد آمن بتلك الفرضي الهيولانية التي تعيش السردية السكنonia مثلية بالبحر البدني حيث الماء أصل الوجود^(٣١). وшибه بهذا تصور المصري القديم، حيث الأرض طبق مسطح له حافة موجة.. وهذا الطبق طاف على الماء، فمن تحته مياه الهاوية.. المياه الأولى التي خرجت منها الحياة في البدء^(٣٢). وهكذا كان الإنسان يرى الآله هو الأزلية الوحيدة الذي خلق المادة وكل شيء بكلمته وقوته بما فوق طبيعية... والعالم ناقص ومتحيز^(٣٣)، وأما البشر فأيامهم معدودات وكل ما عملوا عبث يذهب مع الريح^(٣٤).

١ - هومر^(١)

الطبيعة عند هومر حية مريدة، فالأرض ولدت الجبال الشاهقة والسماء المزданة بالكواكب، ثم تزوجت من السماء المحيطة بها من كل جانب، فولدت أقيانوس الذي هو مصدر كل الأشياء، والآلهة في قمة الأولمب يُؤلفون حكومة ملκية على رأسها تزووس، وكلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجياً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود^(٢٠). وهذا تاليه لقوى الطبيعة التي اتخذت محلاً وسطاً بين الاعتقاد بالآلهة البشرية الصفات للعوائد القديمة، وبين المرحلة الأخيرة حيث إنحلَّ الالهي كلياً في الكل^(٢١).

إما النفس البشرية، وعلى العكس ممارأينا في الحضارة القديمة، فإننا لا نجد مع هومر الثانية بين جسم ونفس، ولا فكرة خلود النفس، أو الوهية مصدرها، كما تعني النفس عنده الحي البيولوجي ولا شيء آخر، ولابقاء للنفس الحية بعد الموت^(٢٢). فضلاً عن أن النفس تأتي عند هومر بمعنى العقل أو الشعور، أو يشير إليها بكلمات تعني القلب أو الحجاب الحاجز أو أعضاء جسمية أخرى تشتهر في ردود الفعل الاختيارية^(٢٣)

٢ - هزيود^(٤)

وضع هزيود في ديوانه (أصل الآلهة) تسلسل الآلهة والأشياء، فوضع في البدء ثلاثة أصول: "كاوس" أي الهاوية أو الخلاء الذي ستحل فيه الموجودات، و"جايا" أي الأرض الخصبة، و"إيروس" أي الحب وقوة التوليد والإنتاج، ثم تنتظم الكتلة الأرضية، وينشق النور من الظلمات، وترتفع السماء فوق الجبال ويتهاوي البحر في مجراه العميق، وهكذا تدرج الأشياء من الأكبر إلى الأصغر، فالجبال من الأرض، والأنهار من أقيانوس، وهكذا إلى آلهة

الأولمب، وهم آخر المواليد على جعل أن القوى الطبيعية سابقة على الآلهة المكلفين بتدبيرها^(٣٩). وأكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود، فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا^(٤٠).

وهذه المحاولة لتفسير نشأة الكون والآلهة، تقوم على نوع من السياق المنطقي والسببية، أي على أساس أن الجزء يخرج من الكل وفق نظام من العلية، وهذه أول محاولة في العلم الطبيعي^(٤١). فلقد كانت الآلهة في الأمم كلها تزعم أنها خلقت العالم؛ أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم أن يفتحوا هذا العالم غزواً^(٤٢).

٣- النحلة الأورفية^(٤٣)

للنحلة الأورفية قصص عديدة لخلق العالم، أحدها تقول: إن كرونوس تغلب على أبيه أورانوس فصرعه، وتزوج أخته ريا، فلما أنجب أبتلع كرونوس أبناءه، غير أن ريا ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت، حتى إذا بلغ أشده ابتلع النور فأخذ عنه القوة، واصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء^(٤٤). ونهاية هذه القصة تذكرنا بقول لأورفيوس الذي غالباً ما كان يردد أفلاطون: إن الله يمسك البداية والنهاية كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة^(٤٥). وهذا القول يُعد من الشذرات المحدودة التي تستبطن أفكاراً فلسفية قبل التفلسف تُؤشر "البداية" و"النهاية" كقضايا قابلة للمعالجة الفلسفية^(٤٦). ولا شك أن هذه الأشارة يمكنها أن تقود العقل الإنساني قبل الفلسفي إلى الشعور بالرضا وإشاعة الأقناع بإنها تسلسل الموجودات إلى مبدأ واحد مثلما تجيب على تساؤل ملح حول "اللاتهية" التي نشعرها أمام جلال الكون الواسع. وفي قصة أخرى للأورفية نرى أن المحيط Ocean هو أصل الأشياء، وهذا يلائم من يضع الماء أصلاً لجميع الأشياء^(٤٧). وبهذا يكون أورفيوس أول لا

هو تي وضع الماء كبداية للكل، ومن الماء جاء الطين، ومن كليهما جاء الثعبان "هيراكليس" أو الزمان، وأنتج هذا بيضة إنقسمت إلى قسمين مكونة "جي" الأرض، و"أورانوس" السماء، أي أن الزمان هو خالق عالمنا وما يحتويه^(٤٧). على العموم، نلاحظ سيادة روح التناهي على الفكر اليوناني قبل الفلسفة، فقد كان اليونانيون مولعين برأوية الشمس وهي تتعكس على الأشياء، وهي تحديد بأشعتها معالم معايدهم، فالمتناهي عندهم كان أسمى مكانة من اللامتناهي^(٤٨). فالخاصية الأولى للكون *cosmos* عندهم هي أنه يمكن إدراكه في نظره شمولية، فكل ما هو منظم له شكل معين وله حدود محددة^(٤٩). فإن الذي ساد في الفكر اليوناني إنما هو الثقة في أنه يمكن النظر إلى الكل بجعله كلاماً محدوداً^(٥٠).

وروح التناهي تلك، ستستمر سائدة على الفكر اليوناني بعد التفلسف، أي بعد "طاليس" إلا في بعض الاستثناءات التي سنصادفها في دراستنا للفلسفة اليونانية. أما في مجال النفس، فإننا - ولأول مرة في الفكر اليوناني - سنجد مع الأورفية، فكرة ثنائية النفس وخلودها، اذ تتميز النفس من الجسم تمام التمييز، فالجسم.. كالسجن أو القبر، وتدخل النفس وهي الجزء الإلهي - الجسم بالتنفس، محمولة على أجنحة الريح.. وأن وجود النفس في الجسم هو عقاب لخطيئة سابقة في حياة أخرى^(٥١). وما النفس إلا مجرد ضيف مؤقت في الجسم وأنها في الأحلام وعن الموت فقط تتحرر من الجسم وتصبح كاملة^(٥٢).

رابعاً - مرحلة الان bian السماوية

نقرأ في الأصحاح الأول من سفر التكوين "في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه الماء"^(٥٣). بينما نقرأ في العهد الجديد، وفي أنجيل يوحنا "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان"^(٥٤). وفي القرآن الكريم (وهو الذي

خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليلاً وكم أتيكم
أحسن عملاً^(٥٥). وبغض النظر عن مسألة خلق الله للعالم من عدم أو من مادة
أولية سابقة^(٥٦)، فإننا نجد بوضوح تناهي العالم والزمان والمكان، وليس من
أزلبي سوى الله جل جلاله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء
عليم)^(٥٧).

المبحث الثاني

المتنهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية قبل سocrates

المقصد الأول: المدرسة الأيونية

المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون

تمهيد

تعد مسألة التناهي واللامتناهي من المسائل المهمة في الفكر الفلسفى اليونانى، لأنها شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة اليونان الذين دشنوا فعل التفلسف الإنساني بالسؤال عن أصل العالم، أي نقطة بدئه الأولى، تلك النقطة التي اختلفت الأجابات والتصورات عنها، إلا أن السؤال ما لبث يتردد بين الأذهان: ما أصل العالم؟

ونحن إذ نفحص هذه المسألة في الفلسفة اليونانية، نجد أن الروح اليونانية كانت تحبذ أو تؤمن بفكرة السكون التي تستدعي بدورها فكرة النهاية، وتستبعد فكرة اللاتهاية، حيث كانت نظرتها للكون سكونية في جميع المجالات، سواء كان ذلك في مجال العلم أم الفن أم السياسة أم الفلسفة^(٥٨).

لذلك عجزت الرياضيات اليونانية أن تصل إلى فكرة الأعداد الصماء اللامعقولة، لأن العدد الأصم عدد لا نهائي، وفي مجال الفن كانت الأولوية تعطى لفن النحت لطابعه السكوني، بينما أستبعدت فكرة المنظور لأنها توحي

بالالاتهاية، وفي مجال الدين لم تتصور الحضارة اليونانية (الله) كما تصوره الأديان السماوية فيما بعد بوصفه لا نهائياً، بل كانت تمثل الآلهة على صورة إنسانية لا تختلف عن البشر، لكنها خالدة، حيث أنها تصارع وتنازع، وتحب وتكره، ولا تحفل بالعدل ولا تلتزم به^(٥٩)، فالآلهة في قمة الأولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها "تروس" كلهم في صورة بشرية، إلا أن سائلاً عجيباً يجري في عروقهم فيكفل لهم الخلود^(٦٠).

أذن، النظرة الفلسفية العامة التي كانت سائدة، هي أن العالم ككل متنه محكم التنظيم^(٦١)، أي أن الإنسان لم يتصور أنه يمكن أن تمتد الأشياء إلى ما لانهاية، فالإحكام والتنظيم يقتضي النهاية، ولم يتصور أحد من فلاسفة اليونان العالم أو مبدأ العالم لامتناهياً، سوى "انكسمندر" و "ميسوس" و "أفلوطين"^(٦٢).

المقصد الأول: المدرسة الأيونية:

١- طاليس: Tales (٦٤٤-٦٤٦ق. م)

يُعد طاليس "أول الفلاسفة الذين أطلقوا من نقطة البدء هي بمثابة الأساس لبناء النظام الفلسفي، وذلك؛ بقوله أن الماء هو المادة الأولى لكل الأشياء"^(٦٣). ويتتفق الباحث مع (جيوجن) على الأهمية القصوى لنقطة البدء التي يختارها الفيلسوف لبناء نظامه الفلسفي، تلك النقطة التي تعد غاية في البساطة، بحيث لا نجد أبعد منها شيئاً، فضلاً عن أنها تظهر كيفية نشوء عموم الكون كما هو مدرك بالتجربة، ابتداءً من نقطة البدء تلك، وذلك في صيغة (Prozes) تضم كل شيء، ويُمكن العقل تتبعها^(٦٤). ويرى (برونو سنيل) (Bruno Snell) إن طاليس - بقوله أن الماء أصل الأشياء - استحق لقب "أول الفلسفة" لأنه أعتمد "أداة التعريف - Article" تعييناً للمادة الأولى "الماء" من تلك المادة الأسطورية غير المعرفة "المحيط"^(٦٥).

ويقول "طاليس" إن كل شيء مملوء بالآلهة^(٦٦)، فأننا يمكن أن نترسم فكرة تناهي العالم، وذلك؛ لأن تباين تعبير "الامتناع" بفكرة "التناهي" ، لأن الذهن البشري لا يمكن أن يتصور شيئاً ممثلاً إلا ويتصور معه حدوداً معينة أحاطت بشيء ما داخلها، على أن ذلك لا يخالف ما ذهب إليه جان فال: من أن "طاليس" يقوله أن المادة غاصة بالآلهة، فإن كلامه كان يعني بالفعل وجود إنقسام بين المادة، والآلهة الموجودة فيها^(٦٧).

وإذا كان الفلاسفة نتائج وأسباب في آن معاً، فهم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية، وهم كذلك أسباب - إن اسعفهم الحظ - لما يسود العصور اللاحقة من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية^(٦٨)، فإن "طاليس" أطلق من الجو العلمي الذي كان سائداً في عصره، معتمداً على الملاحظة القائمة على التجربة، بوصفه عالماً طبيعياً^(٦٩) من جهة، ومن جهة أخرى أصبح رائداً لعصر فلسفى شاغله الأساس؛ هو البحث عن أصل العالم - كما سنرى لاحقاً -

وهكذا أصبحت محاولة "طاليس" تلك، بمثابة القاء حجارة في بحيرة راكدة - خلقت دوائر فكرية لا متناهية يدفع بعضها بعضاً، تستند بالفحص جميع "المواض" إلى مالا نهاية، فالفرد وقد عكف يفحص كل باب من أبواب واقعه الإنساني، ويمتحن متفلسفأً في كل كبيرة وصغيرة كان يتھيأ بذلك لكتلية وثيقة العرى بالحقائق^(٧٠).

٢- انكسندر: ANAXIMANDER (٦١٠ - ٥٤٧ ق.م)

وجه "أنكسندر" السؤال نفسه الذي وجده استاذه "طاليس" من قبل: ما هو أصل العالم؟، هذا السؤال الذي ينطوي على وجهين: أولهما؛ هل أن وراء الأشياء الكثيرة، المختلفة، والمتعلقة، وحدة ترجع إليها كل الأشياء؟ أم نجعل

علاقة الأبناء بأبائهم تمتد إلى ما لانهاية، كما يقول "بوترو" ^(٧١). وثانيهما، هل أن تنوع المظاهر، وتغير الأشكال ليس سوى جوانب أو مظاهر متعددة لذلك المبدأ "الأصل" أو الجوهر النهائي ^(٧٢).

يمكن أن نستشف من جواب "انكسندر"، إنه كان مدركاً - إلى حد ما - للصعوبة التي تكتنف محاولة اختيار "الماء" أصلاً للعالم، وهو كما نعرفه ليس إلا واحداً من أشياء كثيرة في هذا العالم، ولا يتميز بما يجعله أكثر تحققًا من أي شيء آخر. إدراك هذه الصعوبة أدى به إلى القول بشيء جديد، مختلف تماماً عن كل الأشياء الأخرى التي نعرفها، وقد أطلق عليه "الأبرون" (Aperon) أو الامحدود أو اللامتعين ^(٧٣).

و "الأبرون" كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد ^(٧٤)، وذلك لكونه مستودعاً لا نهائياً من خواص كامنة تبعت منه الحرارة والبرودة، الصحة والمرض، النور والظلم، وهكذا في وجود حقيقي في أوقات وأماكن معينة، ثم تمتضى ثانية تبعاً لذلك داخل هذا المستودع الكوني اللاتهائي الذي توجد فيه كل الأشياء ^(٧٥). وأصل هذه الفكرة - كما يرى جيجن - أن نظرية أوائل الفلسفة قبل سocrates قبل تدور في محل الأول حول الفكرة المبدئية الآتية: فيما وراء الكرة المشكلة ذات الحدود يمتد ما ليس بذاته شكل إلى ما لانهاية... وهذا يمكن أن يصير الأصل المحيط الذي خرج منه الكون، والذي منه يتلقى الحياة ^(٧٦). بينما يذهب "زيلر" إلى أن هذا التفسير يعود إلى جذور أورفية، فهو تعبيق يعكس صورة تقاضي الأشياء أمام كرسى الزمان، الذي يأخذ ييد المظلوم ويعاقب الظالم على ما جنته يدها من الأثم ^(٧٧).

يُعد "انكسندر" أول من قال باللامحدود أو اللامتعين، الذي عبر عنه، بأنه أزلي، سرمدي، لا محدود من حيث الكلم، ولا متعين من حيث الكيف، وهو مزيج من الأضداد، تعادلت فيه الصفات المتضادة تعادلاً كاملاً، فالحار ضد

البارد، والرطب ضد الجاف، وبهذه العناصر التي تكون أزواجاً متضادة أصبح ذلك الجوهر الأول "الأبيرون" كتلة غير متميزة الأوصاف، بالرغم من أنها تحتوي - في الوقت نفسه - جميع الأوصاف مختلطة مع بعضها البعض.

ولئن كان "الأبيرون" لا محدود كما، ويحيط بالعوالم من كل جهة، وحركته الدائمة سبب نشأة تلك العوالم، فإن عملية خلق تلك العوالم غير محدودة، وذاك لأن المادة الأولية لو كانت قابلة للنفاد، لتوقفت - على حد زعم "انكسمندر" - عملية الخلق غير المحدودة تلك^(٧٨).

قد حدثت فكرة خلق العوالم اللامحدودة تلك بانكسمندر إلى القول؛ بأن ولادة الأشياء، وظهور الموجودات ليس إلا خروجاً على العدالة، وحالة شاذة لابد من العودة منها ودفع الثمن وذلك بأن تفني تلك العوالم، لأن الوجود بطبيعته خطيئة قائمة على طرد الموجود السابق والحلول محله، في عملية متابعة من الوجود والفناء، وهكذا إلى ما لا نهاية^(٧٩).

ولو أخذنا بنظر الاعتبار أن "المفهوم" (Concept) ليس سوى استخلاص أهم الميزات العامة للأشياء التي تشتراك فيها جمياً^(٨٠)، فإن "أبيرون" "انكسمندر" ، وبالرغم من قيمته العلمية، بعده أول فرض يؤشر لظهور المفهوم المجرد في معالجة مشكلة الوجود، إلا أنه يبدو وكأنه إعلان عن عجز العقل الإنساني، في عدم محافظته على الصلة بين الجوهر وخصائصه من جهة، ومحافظته في الوقت نفسه على تمایز الجوهر من خصائصه^(٨١). وذلك يعني أن "الأبيرون" عند "انكسمندر" لم يستوف الخصائص العامة للأشياء جمياً بحكم تحديده بصفاته وميزاته المعينة، التي لا تستغرق الأشياء الباقية، إلا أنه لا يحتفظ بأي صلة معها، ويقوم مستقلاً لوحده، غير متعين، غير محدود، لا متناهي، أصلاً لكل الأشياء^(٨٢).

رجع "انكسمانس" عن "أيرون" "انكسندر" الامحدود واللامتعين، إلى متعين "طاليس"، بيد أنه استبدل الهواء مادة أولى أو أصلًا للوجود، ويتکاشف ذلك الهواء وتخلخله تحدث الموجودات^(٤٢). إذا تکاشف الهواء نشأت عنه الرياح فالسحب، فالأتمار، وعن الأمطار يتتج الطمي في الأنهر، أي التراب ثم الصخر. وإذا تخلخل ولطف، حدثت النار، ومنها الكواكب. نافياً بذلك الحركة التي قال بها سلفه، ومثبتاً خاصيتي الهواء: التکاشف والتخلخل^(٤٣).

على الرغم من التفكير الطبيعي لـ "انكسمانس" واعتماده على مظاهر الطبيعة في تقريره لأصل الوجود، إلا أن سؤالاً يبرز إلى الأذهان مفاده: إذا كانت المدرسة الأيونية التي يتمي إليها "انكسمانس" تبحث عن الواحد الأصل للأشياء الكثيرة، والهواء لا يصلح لتلك المهمة إلا بإضافة قوة أخرى، قوة التکاشف والتخلخل، أفلا يفضي ذلك إلى تعدد وكثرة، ثم أن التکاشف والتخلخل يعني أن الهواء تكون من جزيئات لا تحصى يمكن الجمع بينها من جهة، أو تفريقها من جهة أخرى، ولكن كيف يمكن أن يدرك المرء تخلخل مادة ما أو تکاشفها إذا كانت تتركب من قطعة واحدة؟ وهكذا يمكن أن يكون "انكسمانس" - على العكس من شعار المدرسة الأيونية - من أصحاب الكثرة وهو لا يدري^(٤٤). وعوداً على بيده، نجد أن التعين الذي أضفاه "انكسمانس" بالهواء على "أيرون" "انكسندر" لم يجد شيئاً، بل أضاف ضغطاً على أبالة، أي زاد الطين بلة، في إحاطة ذلك الأصل بغموض متأت من عدم قدرته على جعله جوهراً - قادرًا على المحافظة على نوع من الصلة مع الموجودات الأخرى، من جهة ومن جهة أخرى فهو غير قادر على الانفصال عن تلك الموجودات، وهو ما عبرنا عنه باعلان العقل عن عجزه الناتج عن قصور المعرفة العلمية آنذاك^(٤٥).

٤- هرقلطيس: HERACLITUS (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م)

سار "هرقلطيس" على خطى سابقيه في واحديّة المبدأ، أو الأصل الأول، لكن هذا الأصل لم يكن ماءً، ولا هواءً، بل زعم أن النار هي ذلك العنصر الأول، وجميع الأشياء تنشأ عنها بالتكلاف والتخلخل^(٨٧).

ويبدو أن اختيار النار أصلاً للعالم، محاولة من "هرقلطيس" لوضع شيء يدخل في جميع الأشياء وجميع الأشياء تعود إليه^(٨٨)، إلا أن نار "هرقلطيس" ليست النار التي ندركها بالحواس، بل نار إلهية لطيفة للغاية - أثيرية، نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم وقانونه (اللوغوس)^(٨٩).

قد رفض "هرقلطيس" أن يكون الكون ثابتاً، فالاستقرار عنده موت وعدم، أما التغير فهو عنوان الوجود وحقيقة "الأشياء الباردة تصير حارة، والحرارة تصير باردة، ويجف الرطب - ويصبح الجاف رطباً"^(٩٠)، وهكذا؛ فإن الأشياء عند "هرقلطيس" في تغير مستمر^(٩١).

وقد استدل "هرقلطيس" على التغير من الجريان الدائم للأشياء، فأنت لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار^(٩٢)، أي أن النهر الذي تنزل فيه اليوم، فإنك غداً وأن نزلت فيه - نفسه - ثانية، فإنه غير النهر الذي نزلت فيه سابقاً، لتغير مياهه بمياه جديدة، وهي نقطة يرى - رسول - أنها من الوضوح بحيث لا يحتاج القارئ إلى أن يمارس التجربة بنفسه^(٩٣).

والتغير عند "هرقلطيس" فضلاً عن أنه أصل الوجود، فهو عبارة عن صراع بين الأضداد "النار تحيا بموت الأرض؛ والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء؛ والأرض تحيا بموت الماء"^(٩٤)، ووراء صراع الأضداد ووفقاً لمقادير محسوبة، يكمن انسجام خفي أو تناغم هو جوهر العالم^(٩٥)، ويتسائل "بيتشه" أن كان وصف "هرقلطيس" للعالم بكونه صراع الأضداد، ولا يعرف إلا الصيرورة والزوال، ولا مجال فيه للديمومة والثبات، ألا يذهب "إلى حد

تشكيل عالم ميتافيزيقي من نوع مختلف كلياً وليس هو بالطبع عالم الوحدة الذي كان انكسمندريس يفتش عنه خلف ستار التعددية المعرفة بل هو عالم التعدديات الأبدية الجوهرية؟^(٤٦) لنخلص - من ذلك كله - إلى نتيجة مفادها: أن الواقع بمجمله، ليس سوى فعل، وهذا الفعل هو الكيفية الوحيدة لوجود هذا الجوهر، أي أن النار عند "هرقلطيس" ليست جوهر يقف خلف الموجودات، بل هي فعل التحول ذاته، في اتقادها وانطفائها وفقاً لمقاييس منتظمة، فهي مادة التحول وهي توجه ذلك التحول^(٤٧)، وتدير العالم، وهذا العالم "وهو واحد للجميع، لم يخلقه آله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، أنه النار، التي تشتعل بحساب... وتخبو بحساب".^(٤٨)

لكن السؤال الذي يبرز هنا: إذا كان الجوهر والمبدأ في تلك النار الأبدية، والوجود عبارة عن نهر لا يمكن النزول فيه لمرتين، إلا يشير ذلك إلى استحالة الوصول إلى الحقيقة؟ وأن محاولة فك طلسم الوجود أتت لنا بطلسم جديد أكثر غموضاً من ماء "طاليس" وهواء "انكسمندر".

إلا أن الذي يعنينا - من كل ذلك - أن العالم حادث عند "هرقلطيس" بدلاله العنصر الأول "النار" والتغير، فلا شيء يدوم إلى الأبد إلا الفعل، وأن كانت الأشياء - في عالم متغير بلا توقف - تستمر أطول من أشياء أخرى^(٤٩).

للمقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية

يمكن القول إن مع فيثاغورس (Phythagoras) (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م.) أنتقل تفسير العالم ونشأته، من النظر الطبيعي إلى النظر الرياضي، وأن ذهب البعض إلى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقيهم من الفلاسفة الطبيعيين، لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموناد الأولية، التي تعلو على الزوجي والفردي^(٥٠). وذلك اعتماداً على قول «فيثاغورس» (إن العدد مبدأ

الوجود)^(١٠١)، الذي كان يعني فيه أن الأشياء تتحدد كما لأنها أشكال هندسية، وتتحدد كيما لأنها مادية، وبمعنى أدق نحن أمام المبشر ((بالمثال الأفلاطوني)) و ((بالصورة الأرسطو طاليسية))^(١٠٢) الذي استطاع أن يتزع الصورة المحدودة من المادة اللا محددة، وهو ما عجز عنه الطبيعيون الأوائل. أي أن المدرسة الآيونية ركزت اهتمامها بالمادة فقط، على حين أن فيثاغورس انصرف إلى الصورة وحدها.^(١٠٣) ولشن كانت أفضل المعلومات التي لدينا عن الفيثاغوريين – وغيرهم – فأتنا نعزوها إلى ما أثبته أرسطو في إخلاص وأمانة^(١٠٤)، فإن ((أرسطو)) ثبت بأن الفيثاغوريين ((أصحاب الأعداد الذين جعلوا التعاليم مبدأ الأمور الموجدة))^(١٠٥)، إلا أن ((جيجن)) يذهب إلى أن الفيثاغوريين يقصدون: أن العدد ليس هو نقطة البدء بالمعنى الزمني، بل بوصفه مبدأ تنظيمياً، أي ليس هو العنصر الأصلي الذي منه تطور الكون، بل هو المبدأ الصوري الذي بناء عليه تشكل الكون^(١٠٦).

أن العدد ((Number)) عند الفيثاغوريين جوهر مشترك بين جميع الموجودات، والتناسب العددي قادر على تمثيل تلك الموجودات من دون الحاجة إلى عنصر مادي، فهو مبدأ فوق حسي، وليس نابعاً من المادة ذاتها، وذلك بسبب الخلط الذي وقعت فيه المدرسة الفيثاغورية بين شكلية الرياضيات ((الحساب والهندسة)), مما أدى – بالتالي – إلى خلطها بين العدد والمحدود، ذلك الخلط الذي قادها إليه عدم قدرتها إدراك ((العدد المجرد)), بل أعطته أوصافاً وأوزاناً لا يمتلكها مما أشعرها بالثقة بقدرتها على تفسير الوجود من خلاله. ولكنهم، أصابوا الشكل الرياضي لا الجسم الطبيعي كما يقول أرسطو^(١٠٧).

ينقسم العدد عند الفيثاغوريين على قسمين:
أ- العدد الفردي، المحدود، اللا منقسم، الوحدة، المؤنث، المستقيم، التور،
الخير، والساكن.

بـ- العدد الزوجي، اللا محدود، المنقسم، التعدد، المذكر، المنحني،
الظلمة، الشر، والمحرك.

وضع الفيثاغوريون أصل المتناقضات في الوجود، وأقاموا الأخلاق والكون
والحركة على أقسام العدد^(١٠٨)، فالعالم - عندهم - حادث، وقد حدث مقابلًا
للعدد (١٠)، ومركز العالم نار - كما قال هرقلطيض - ثم انفصلت الأشياء، ومن
اللامحدود، واتجهت نحو النار وباتجاهها معه تكون العالم على الترتيب الآتي:
السماء الأولى، الكواكب الخمسة، الشمس، القمر، الأرض، الأرض غير
المنظورة^(١٠٩).

أما في مجال النفس، فإن "فيثاغورس" يُعد مؤسسًا للديانة أهم اتجاه فيها
هو مذهب تناصح الأرواح^(١١٠)، ذلك لأن فلسفته ليست سوى محاولة لصب
الديانة الأورفية في قلب عقلي.. فرأى أن خلاص الروح يقوم في التأمل
الذهني للحقيقة العقلية الثابتة، والبحث عن الحكمة^(١١١)، وعلى العموم اعتنق
فيثاغورس مبدأ استمرار الحياة في دورات يتتعاقب فيها الموت والحياة^(١١٢)، أي
أن الروح خالدة وأنها تحول في دورات معلومة ضرورةً أخرى من الكائنات
الحياة^(١١٣).

المقصد الثالث: المدرسة الإيلية

رأينا عند الطبيعيين الأوائل "المدرسة الأيونية"، محاولة العقل الإنساني
للوصول إلى الجذر عبر المرور أو الابتداء بالأغصان المتعددة لشجرة الظاهر
المتكثر، أي أنهم يفسرون كثرة الأشياء من خلال الحركة، والتغير العرضي
اجتماع وأنفصال أو تكافف وتخلخل ، كما في هواء انكساس " و " نار
هرقلطيض "، وسرى عند الإيليين أن العالم موجود واحد وطبيعة واحدة، ومن
ثم فهم ينكرن الحركة والكثرة ويقولون أن العالم ساكن^(١١٤).

١- اكسانوفان (ACCANOFAN) (٥٧٠ - ٤٨٠ ق. م)

يبدو - مع اكسانوفان - أن البحث عن الوحدة المتخفية خلف ستار الكثرة قد استبدل طريق النظر العقلي بالشعر الحكمي، ليضفي بذلك لمسة روحية على جفاف البحث المجرد.

بعد "اكسانوفان" أول فيلسوف ينظر إلى العالم على أنه واحد موجود، فالوجود عنده وحدة تامة هي **الإلهية** "إذ أن الأشياء جميعاً عالم واحد، ودعا هذا العالم الله" ^(١١٥)، وكأنه بهذا يقول بالحلولية أو وحدة الوجود، لكن "ريفو" يتساءل هنا: هل نحن بصدق توحيد صارم؟ أم بصدق وحدة وجود؟ ^(١١٦).

يرى "أرسطو" أن "اكسانوفان" كان يقصد أنه لا آله إلا العالم، وصفات الآله من الوحدانية والصفات هي صفات العالم ^(١١٧)، فمن الظواهر المتغيرة أدركت عينه الوحدة الروحية للكون ^(١١٨)، لأن هناك مبدأ واحداً للأشياء الطبيعية هو نفسه الأشياء (وحدة الوجود) وهو خالد وباق ^(١١٩).

يذهب "ثيو فرسطس" إلى أن "اكسانوفان" يقول: إن العالم محدود لأنه متساو من كل جهة، وما ذاك إلا لأن العالم ككرة، والكرة محدودة، وأصل ذلك العالم تراب كان في البدء طيناً ثم تحول إلى أرض صلبة والمادة الثانية هي الماء، والوجود يتكون من التراب والماء، ولكن الأصل هو التراب ^(١٢٠).

٢- بارمنيدس (Parmanids) (٤٤٠-٥٣٠ ق. م)

إذا كان ((بارمنيدس)) قد حدا (هرقلطيتس) في تقرير آرائه الفلسفية بواسطة الشعر، فإنه خالفه في أن كل شيء يتغير، وأكمل ألا شيء قط يتغير ^(١٢١). نقطة البدء عند بارمنيدس هي **To eon** ^(١٢٢)، التي اختلف الباحثون في معناها، إذ يترجمها بعضهم ((الوجود)) بينما يترجمها آخرون ((الموجود)), على

أن ((بارمنيدس)) يستعملها كمقابل للا وجود، لأن ((البشر تعودوا تسمية صورتين، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق، وقد ميزوا بينهما من خلال تضادهما في الصورة))^(١٢٣).

الوجود عند ((بارمنيدس)) ((ليس منقسمًا، لأنه متجلانس، ولا يوجد هنا أو هناك أي شيء يمكن أن يمنعه من التماسك؛ وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر، بل كل شيء مملوء بالوجود، فهو كل متصل متمسك بما هو موجود)).^(١٢٤).

ثم أن الوجود ((كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، ولما كان الوجود متساوياً من جميع الجهات فإنه يبلغ الحدود بشكل متجلانس)).^(١٢٥).

من هذه النصوص نستدل على أن ((بارمنيدس)) على تضاد مع ((انسكمانس))^(١٢٦)، فضلاً عن الفياغورية، لأنهما؛ قالا بـ((التكاثف والتخلخل)) الذي يسمح بوجود أقل في مكان عن آخر كما أنه يسمح بحركة الوجود من الأقل إلى الأكثر أو بالعكس وهو ما رفضه ((بارمنيدس)) رفضاً قاده إلى القول بأن الوجود ثابت غير متحرك، وأن الحركة أما إكمال النقص أو نقص لكمال عنده لذا آمن بأن الوجود ((متناه)), وحين لم يجد أكثر من الدائرة كمالاً يحكم استحالة الوجود على بدايتها ونهايتها فقد وصف الوجود بالمستدير، ولا شك أن تقرير استدارة الوجود توحى للأذهان بوجود شيء ما خارج محيط الدائرة ما دامت متناهية^(١٢٧)، وهذا أحد الانتقادات التي تعرض لها ((بارمنيدس))، والذي أرغم تلميذه ((مليسوس)) لأن يعدل هذه الصفة ويعلن أن الوجود لا متناه. وسبب هذا النقد الذي تعرض له ((بارمنيدس))، هو قوله بيان الوجود واحد ممتليء من كل جوانبه، وذلك يتضمن أن لا فراغ موجود في الكون ((والوجود لا يتحرك، لأن الكون والفساد أبعدهما اليقين الصادق))^(١٢٨)، وإذا كان

الموجود مستديراً والاستدارة تعني أن فراغاً ما حولها فذلك هو المطلب الذي وقع فيه ((بارمنيدس)) بالإمكان القول إن ((بارمنيدس)) أول من قال بقانون الذاتية وعدم التناقض وبقوله «(من المستحيل أن يوجد اللا وجود، وينبغي الرجوع عن طريق الذين ضلل الإرباك عقولهم فيذهبون إلى أن الوجود موجود، واللا وجود موجود، وأن الوجود واللاموجود شيء واحد، وإلى أن كل شيء في اتجاهات متضادة)»^(١٢٩).

وبالإمكان أيضاً عد بارمنيدس أول من جعل التطابق التام بين الوجود والفكر، حين أعلن أن التفكير والتلفظ بالوجود كاف لتأكيد وجوده، وأن اللا وجود لا يمكن التفكير فيه «((فما يلفظ به، ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً))^(١٣٠) و((أنك لا تستطيع معرفة اللا وجود ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء))^(١٣١).

ولكن ذلك الوجود الواحد، المتصل، المتماسك، غير المتحرك، هل هو متناهٍ؟ أم غير متناهٍ؟ الظاهر من نصوص ((بارمنيدس)) أنه متناهٌ، لأنه يتصوره مادياً وله امتداد، لأنه يتحدث عنه على أنه كروي الشكل^(١٣٢). «وقد حكم القانون الإلهي ألا يكون الوجود بغير نهاية، فهو لا يحتاج إلى شيءٍ أما إذا كان لا نهاية، فإنه يحتاج إلى كل شيء»^(١٣٣). أما مسألة أصل العالم ونشأته ((فهو أما أن يكون قد وجد مرة واحدة، أو لم يوجد أصلاً، ولن تسلم قوة اليقين في أنفسنا بأن شيئاً خرج إلى الوجود من اللا وجود، اللهم إلا من الوجود نفسه، ولذلك فإن العدالة لم تتحقق قيودها وتسمح للوجود بأن يكون أو يفسد)»^(١٣٤). وهذه النظرة للوجود على أنه متناهٌ، تتساوق مع الروح اليونانية العامة، إذ اعتقاد اليونانيون بوجه عام بتوافق فكرة اللا متناهي مع النقص، أكثر من توافق فكرة اللا متناهي مع الكمال^(١٣٥)، فمن بين فلاسفة اليونان لم يتصور العالم أو مبدأ العالم شيئاً لامتناهياً، سوى انكسمندر وميسوس وأفلوطين.^(١٣٦)

٣- زينون الإيلي (Zenon of Elea) ((٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م))

إذ كان «بارمنيدس» قد انطلق من ((الواحد)) الثابت، الساكن، ليشتق صفاته الواحدة تلو الأخرى، فإن زينون يتحرك على أرضية ((الكثرة)) بغية تغويضها من داخلها، معتمداً في ذلك برهاناً شبهاً ببرهان الخلف^(١٣٧)، القائم على بطلان إحدى المقدمات إذا كانت النتيجة باطلة، بينما يذهب ((زينون)) إلى إلغاء المقدمة التي تؤدي إلى نتائج متناقضتين:

الكثرة موجودة ((مقدمة)): ١٣٨

١- أن وجدت الكثرة فهي ولا شك بمقدار ما هي، لا أكثر ولا أقل، إذن عددها متنه ((نتيجة أولى)).

٢- أن وجدت الكثرة فالمحvodات عددها لا متنه، إذ قد يوجد في الموجودات موجودات أخرى، وخلال هذه الموجودات أخرى أيضاً ومن ثم فالمحvodات لا يحصرها عدد^(١٣٩).

يرى باحثون أن اعترافات ((زينون)) تلك موجهة ضد الفيثاغوريين بشكل خاص، لأنهم يتصورون العالم مركباً من أعداد، بينما هو يريد إثبات أن هذه الأعداد أما وحدة لا تنقسم، وأما وحدة منقسمة، وفي الحالة الأولى تكون الأشياء من وحدات لا نهاية، إذ لا نهاية للأشياء فضلاً عن وجود مسافة بين كل وحدة وأخرى، وأما الحالة الثانية فتنقسم فيها إلى ما لا نهاية له، لتصل إلى شيء لا طول له ولا عمق، ولا عرض، أي إلى صفر، وإذا جمعنا الأصفار كان الناتج منها أصفاراً^(١٤٠). بينما يرى ((رسل)) أن ((زينون)) أكمل قضية أن مجرد الأكثار من المواد الأساسية لا يمكن أن يقدم لنا حلّاً^(١٤١).

أما ((أفلاطون)) فيذكر على لسان ((زينون)) أنه نهض للدفاع عن ((الوحدة)) ضد القائلين بـ((الكثرة)) لـ((يوضح أن فرضيتهم قد تعاني - أن كان الوجود كثرة - من نتائج أوفر إثارة للضحك من قضية من يقول أنه واحد^(١٤٢))).

فكان لزينون فضل إثارة إنتباه الفلاسفة بعده إلى تحليل معانٍ الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية وهي عماد الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية عند أفلاطون وأرسطو ومن خلفهما^(١٤٢).

في بينما يرى أفلاطون في حججه لهواً جاداً، نرى أرسطو يعده مؤسساً لعلم الجدل لأنّه اعتمد إسلوباً جديلاً يسير في طريقه من دون أية مقارنة بين النتائج والوقائع^(١٤٣). وإذا ترى الفياغوريّة أن الوحدة الأولى انشطرت بفعل نفسها للفراغ، والكثرة الظاهرة هي نتيجة ((القسمة)) تلك، فقد سعى زينون لتطبيق مبدأ ((القسمة)) هذا على المكان والزمان ليبيّن أن الانقسام يستمر إلى ما لا نهاية دون قدرة على قطعه وهو يضاد الموجود الواقعي المتناهي، فإذا وجود شيء لا متناه، إذ لو قبلنا بوجود اللا متناهي لاستبع ذلك تصور متناقض كلياً عن اللا متناهي الناجز^(١٤٤). إذن الوجود عنده - كما رأه بارمنيدس - واحد متصل ومطلق لا يقبل القسمة، وهذا الواحد كل متجانس فهو ملء^(١٤٥)، لكنه أنكر قول بارمنيدس أن العالم ككرة متناهية وذلك؛ لأن من المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمراً له معنى، إذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء^(١٤٦)، وأنكر أيضاً الحركة، فالحركة دليل الكثرة، والسكن آية الوحدة^(١٤٧)، ولما كانت الحركة تقتضي مواضع مكانية متتابعة، فهذه المواضع - بحسب حجج زينون^(١٤٨)، أما لا متناهية وذلك لقسمتها إلى ما لانهاية، أو أنها تقف عند مواضع نهائية لا تنقسم، وكانت الحالتين خلف، والعالم عنده متناه وليس فيه فراغ، لأن القول بالفراغ يفرض أشغال ((المقدار)) لمكان معين، وما دام هذا المكان لا بد أن يشغل مكاناً آخر وهكذا إلى ما لانهاية فإنه لن يكون هناك مكان فارغ يمكن التفكير فيه كونه أمر يعاني من الاستحالات العقلية^(١٤٩).

إذا كان ((بارمنيدس)) يشكل نقطة تحول نوعية في مسار البحث الفلسفى عن أصل الوجود وحقيقة، في رفض المادة العالمية الواحدة الدائمة، مما أدى إلى أن تسير النظرية الأيونية إلى نهايتها المنطقية^(١٥٠)، فإن ((مليسوس)) قد أدخل تعديلاً إيجابياً في نقطة مهمة، فقد رأينا من قبل أن ((زينون)) اضطر إلى إعادة تأكيد رفضه للفراغ. ولكن لو صع ذلك لكان من المستحيل أن يوصف العالم بأنه فلك كروي متنه، إذ أن هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيء خارجه، هو المكان الحالى، وهكذا فإن استبعاد الفراغ يحتم علينا أن ننظر إلى الكون المادى على أنه لا متناه من جميع الاتجاهات، وهذا هو الاستنتاج الذى إنتهى إليه ((مليسوس))^(١٥١). إذن الوجود عند ((مليسوس)) ((أبداً، لا نهائياً، واحداً، كلاماً متجانساً))^(١٥٢)، لأن ((ما كان موجوداً فهو موجود من الأزل، وسيوجد إلى الأزل، لأنه إذا ظهر إلى الوجود فيجب أن يكون لا شيء قبل وجوده، فإذا كان لا شيء، فلن ينشأ شيء من لا شيء))^(١٥٣)، وإذا كان الموجود على الدوام ((فلا بد أن يكون على الدوام لا نهائياً في العظم))^(١٥٤). ويترتب على ذلك أن المطلق من حيث الزمان أي القديم، مطلق كذلك من حيث المكان أي لا متناه، وهذه عودة إلى رأى الأيونيين^(١٥٥)، ثم أن المكان اللا متناهي ينفي وجود الخلاء ((فيجب أن يكون الوجود ملأ ما دام الخلاء غير موجود، فإذا كان الوجود ملأ، فلن يتحرك))^(١٥٦)، لأن الوجود إذا ما كان كله ملأ، فأين تكون الحركة؟^(١٥٧). وملخص برهان ((مليسوس)) على عدم تناهى الوجود: أن كل ما يحدث فله مبدأ، وإن كل ما لا يحدث ليس له مبدأ، وليس الوجود حادثاً، وإنما كان حادثاً من اللاوجود، وهذا خلف، وإنما ليس للوجود مبدأ، ولأنهائية، فهو لا متناه^(١٥٨). وبهذا يكون ((مليسوس)) ثاني فلاسفة اليونان الذين يعتقدون باللاتهائي بعد ((انكسمندر)).

١- الموقف النري

١- لوقيبوس^(١) (Leucippus) ((زهاء ٤٤٠ ق.م))

يرى بعض الباحثين؛ أن أفكار "لوقيبوس" تمثل محاولة للتوسط بين المذهب الواحدي (المدرسة الآيونية أو الطبيعيون الأوائل) ومذهب الكثرة كما يمثلها "بارمنيدس" و "أنبادوقليس"^(٢)، بينما يرى آخرون؛ أن "لوقيبوس" والذرية معاً، يمثلان محاولة التوفيق أو التسوية بين مذهبى "هرقلطيض" من جهة والإيلية من جهة أخرى، خاصة بما يتعلق بمشكلة الوجود وتصيره، وذلك بحثاً وراء طريق وسط بين الواحدية والتعدد. ففي نظرياته بعض ظلال من البارمنيدية مما يشكل صلة فكرية يصعب التذكر لها، سواء كانت على جانب التأييد أم جانب السرفض، وفي أقواله وشائع قربى مع "انكسمندر" و "انكسمانس" فضلاً عما في أقواله من صدى للفيثاغورية وأعدادها^(٣).

يمكن القول إن الذرية "Atomism" قد انسجمت مع الترعة العلمية للفلاسفة الطبيعيين الأوائل^(٤)، وحاولت إبعاد جميع المعالجات والتصورات غير العلمية، فإذا كان استخلاص الكثرة المتغيرة من مادة جسمية غير متغيرة أمراً أبيطله "بارمنيدس" فإننا لسنا بحاجة إلى البحث عن وحدة الوجود غير الجسمية لنقع في أوهام تصطدم مع الظاهر المحسوس كما حصل عنده، لذلك رأت الذرية أن الظاهر سبيل فهمنا للأشياء المخفية^(٥)، رغم عدم دقة ذلك الظاهر، لأننا لا نرى سوى كيفيات متغيرة، أما الحقيقة المخفية فلا نصل لها إلا بالعقل لأنها دقيقة إلى درجة تصعب على العواوس الوصول إليها، فلم يكن للذرية بد من مواجهة الأفكار الإيلية التي أكدت استحالة انقسام الموجود، وأقرت كثرة موجودات لا منقسمة هي "الذرات".

تأثير "لوقيبوس" بما تمدنا به الحواس من رؤية ذرات الهواء في شعاع الشمس من جهة، ومن جهة أخرى أخذ بمنطق الإيليين بأن الوجود لا ينشأ عن اللا وجود، والوجود لا يتحول إلى وجود، منتهياً من كل ذلك إلى أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس، بل منقسمًا إلى ذرات لا نهاية العدد، أي أنه ارتأى لمشكلة الوجود حلًّا مادياً لا ميتافيزيقياً بقوله: "إن الذرات هي الملاء، وهي الوجود، وإن الخلاء هو اللا موجود" ^(١٦٣)، ظناً منه، أنه وفق إلى نظرية لا تتنافي مع الإدراكات الحسية، ولا تناقض النشأة والزوال، ولا الحركة وتكرر الأشياء، ليصون حقائق الواقع الذي تدركه الحواس من جهة، ويسلم مع أصحاب المذهب الواحدي، بأنه لا يمكن أن تكون هنالك حركة بغير فراغ من جهة أخرى ^(١٦٤)، مما أدى به إلى عد أن العالم يتكون من مبادئن هما الملاء والخلاء، وهو يوازيان الوجود واللا وجود عند "بارمنيدس" ^(١٦٥)، فوجود الخلاء وجود اللا موجود حسب "بارمنيدس" ^(١٦٦) أما النص الوحيد الذي وصلنا عن "لوقيبوس" فهو "لا شيء يحدث دون قصد، بل كل شيء يحدث على أساس وبحكم الضرورة التي تصبح في الذرية هي الحاكم لكل الأشياء، وبواسطتها عينت سلفاً كل مجريات الأشياء من الأبدية والتاريخ الكلي للعالم ليس إلا نتيجة محتملة لخطوة خطوة في تأليف العالم الأصلي والأبدى" ^(١٦٧).

يصور "لوقيبوس" نشأة العالم: في البدء كان الخلاء العظيم، "Megakenon" لا ذرات فيه، وكتلة كبيرة من الذرات، ثم اندفعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكون لا نهاية لها. ^(١٦٨)

سرعان ما تلقت الكلمة "اتفاقاً" انتباها، كونها تعني المصادفة التي تناقض مع "الضرورة" التي نادى بها "لوقيبوس"، لكن يجوز أن تكون هذه البداية عنده وحدتها هي نتيجة المصادفة، أما وقد تم للعالم وجوده، فطريق سيره بعدئذ محدد على صورة واحدة بمقتضى القوانين الآلية. ^(١٦٩)

أخيراً ترك لنا "لوقيروس" عن العالم صورة ذهنية في غاية الوضوح، فقد اختفت الروح الخالدة من العالم، ولم يعد هناك نمو، بل إتصال وانفصال بين الذرات التي لا تقبل تغييرًا، وما حركتها إلا صدمة آلية وتصادم فيما بينها، أي أن الحركة ليست سوى تغير في العلاقات المكانية لا فعالية ذاتية تقوم في الذرات .^(١٧٠)

ب - ديمقريطس "Democritus" (٤٧٠ - ٣٦١ ق. م)

اتفق "ديمقريطس" مع "لوقيروس" في أن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود "الذرات" "اللا وجود" "الخلاء"، وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذي تتحرك فيه لا نهائي^(١٧١). وتلك الذرات ليست منفعلة فلا تقبل أي تغير بسبب صلابتها وصموتها، وكل شيء - أي كل اتصال للذرات وانفصالتها - يحدث بالضرورة، لأن الدوامة هي سبب اتصالها وانفصالتها على حد سواء^(١٧٢). أي أن تلك الذرات تتحرك داخل الخلاء فيصلن بعضها ببعض، فإذا ما كانت في أوضاع تسمح لها بالإشتباك اشتبت، وهذا التصادم والإشتباك يحدث الدوامات، والدوامات تنشئ الأجسام والأجسام تنشئ أخيراً العالم المختلفة. يرى "رسل" أن اكتشاف الذرية لم يكن عشوائياً لأنه يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته، ويقول أنه ما دام التفسير هو بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث، نتيجة لتشكيل متغير لأشياء، فإن تفسيرنا للتغير في شيء مادي يوجب علينا أن نفعل ذلك بالإشارة إلى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هي ذاتها بغير تفسير، ويتهي إلى أن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة ما دامت الذرة ذاتها لا تخذل موضوعاً للبحث.^(١٧٣)

وإذ تكون الكيفيات التي تعاطى معها بالحواس ليست إلا "اصطلاحات" عرفية^(٤) لا تمت إلى الحقيقة النهائية للوجود، فقد أعلنت الذرية أن الكيفية

الأساسية لا بد أن تكون في الشكل والحجم والوضع، والترتيب^(١٧٤)، مما أعاد التمايز بين الذرات إلى الكل والوحدة، فالوجود يتجزأ إلى عدد لا نهائي من الأجسام الصغيرة كل منها يشكل وحدة مستقلة تملك جميع خصائص الواحد البارمنيدي، فهي لا تنقسم، ولا تفني، ولا تستحدث، وتبقى بنيتها الداخلية متماسكة ثابتة أمام جميع التغيرات رغم أنها كوحدة تعيش الحركة المستمرة، فجوهر جميع الذرات متجانس بطلاق ولا تختلف واحدة عن أخرى إلا بالشكل، ولكن ليس شكلاً رياضياً كما هو الحال عند الفيثاغوريين لأن الذرية تعطي للذرات شكلاً هندسياً يكسبها حجمها.^(١٧٥)

والأشياء المحسوسة هي مركبات لأعداد لا نهاية من هذه الذرات بأشكال لا نهاية تترابط فيما بينها على أساس "التجاور" الذي لا يفقدها أشكالها الأساسية، فالحقيقي هنا يصبح ملاء مطلقاً، ولكن ليس يجعله واحداً كما هو الأمر عند "بارمنيدس"؛ بل باعتباره عدداً لا نهاية من الجزيئات هذه، فهو يفتت الواحد عند الأخير إلى ذلك العدد الذي لا يحصى من ذرات لا تفني^(١٧٦)، ويرى النشار أن تأكيد استحالة تفتت الذرات الأساسية نابع من أن تفتها يذهب بها إلى "اللاؤجود" مما يجعل أي عملية "خلق" مستحيلة لأنها تعني خروجاً من "اللاؤجود" وهو أمر باطل، كما أنه يرى أيضاً أن عملية الخلق أبطأ من عملية الفناء وبهذا فالوجود ينتهي إلى فناء مطلق لا يمكن التفكير فيه^(١٧٧).
والذرية تقدم هنا أول طبيعتيات جسمية واضحة المعالم.^(١٧٨)

والعالم تكون من تطاير الذرات الصغيرة والكريوية إلى الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، ف تكونت الأرض^(١٧٩)، وعلى الرغم من كثرة العالم - التي تكونت من تصادم الذرات - فإنها واحدة من حيث أنها تتكون من الذرات والفضاء، لكنها تختلف في الحجم والشكل والترتيب^(١٨٠).

لـ إِبِادُوْقَلِيس " Empedocles " (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م)

يمثل "إنيدادو قليس" بوتقة ذاتها مختلف الثقافات والتيارات الفكرية التي كانت سائدة متتصف القرن الخامس قبل الميلاد في صقلية وجنوب إيطاليا، فقد انعكست في نفسه صورة الفلسفات المتباينة التي وفدت بعضها من الشرق، ونشأ بعضها الآخر في الغرب، وحاول أن يوفق بين العلم الطبيعي الآيوني، وبين ميتافيزيقياً "بارمنيدس"، وبين تقوى النحلة الأورافية، ولم يكن يستطيع أن يحقق هذا التوفيق العجيب إلا خيال شاعر، فلا غرابة أن يتخذ "إنيدادو قليس" الشعر أداة للتعبير عن هذه الفلسفة الشاملة للمتناقضات^(١٨١).

إنفق "إنيدادو قليس" مع الفلاسفة الطبيعيين الأوائل بقولهم بالأصل الطبيعي للوجود، غير أنه قال بعناصر أربعة، مضيفاً التراب إلى ماء "طاليس" وهواء "انكسمانس" ونار "هرقلطيتس"^(١٨٢).

ولكي نفهم فلسفة "إنيدادو قليس" ينبغي أن نعود إلى فكرة "انكسمندر" في "الأبiron" ، فلقد كان "الأبiron" يشبه مزيج متكون من ضدين هما الحار والبارد، ومن هذا المزيج تكونت النار والهواء والماء والتراب. أما "إنيدادو قليس" فقد عد هذين الضدين جواهرين للكون، فمع أنه كان يتحدث عن عناصر أربعة، إلا أنه جوهراً فقط هما الحار الذي يشمل النار والبارد الذي يستغرق الهواء والماء والتراب^(١٨٣)، ويؤيد هذه الفكرة "أرسطو" الذي روى مرتين في كتبه أنها إشتان فقط.^(١٨٤)

وخصائص هذه العناصر، أي حرارة النار، وبرودة الهواء، ورطوبة الماء، وبيوسة التراب، تعد بمثابة قوى فعالة تتولد عن تمازجها - بمقادير معينة - في البدن الصحة ودرجة الذكاء ومختلف الأمزجة والطبعات^(١٨٥)، وتحت مبدأ لا

خلق من العدم، ولا شيء يأتى من لا شيء، فلا العناصر غير مخلوقة، ولا تخلق طبيعة أي موجود من الكائنات الفاسدة، ولا نهاية له بالموت، بل امتصاص وتبادل لما مزج من قبل^(١٨٦)، فقد جعل “أنبادوقليس” عناصره الأربع تلك ليس بينها أول أو ثان: فهي كلها أزلية، ولا يخرج بعضها من بعض.^(١٨٧)

ومن هذه العناصر يخرج ما كان وما يكون وما سيكون... الأشجار النابتة، والرجال، والنساء، والدواب، والطيور، والأسمك التي تعيش في الماء، بل الآلهة المخلدون ذوي الفضل العظيم^(١٨٨)، أي أن الموجودات الطبيعية - بل وحتى الآلهة - تتكون من هذه العناصر بواسطة العمليتين الآلتين: الاتصال، التي يعزوها إلى الحب، والانفصال التي يعزوها إلى الكراهة، إذن الحب هو الذي يجمع، بينما الكراهة هي التي تفرق ((فهذه العناصر لا توقف أبداً عن التبادل المستمر، فتشهد في بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شيء واحداً، وفي بعض الأحيان الأخرى تتحرك الأشياء كل وجهة بسبب قوة الغلبة المنفرة))^(١٨٩)، وبهذا فقد ميز “أنبادوقليس” المادة من القوة^(١٩٠)، وهو الأمر الذي غفل عنه “الآيونيون” من قبل، وعددهما “أرسطو” فيما بعد علتين ماديتين^(١٩١). وإذا ما نظرنا إلى قول: أنبادوقليس “((فلا خلاء في الكل، إذ أين ذلك الشيء الذي يمكن أن يضاف إليه؟))^(١٩٢)، استنتجنا أن الكل عنده تمام بحيث لا يمكن أن يضاف إليه شيء، والتمام مرتبط - عند الروح اليونانية - بالمتناهي، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصرف بالنقص^(١٩٣)، إذن أنبادوقليس يقول بمتناهي الوجود.

ب - انكساغوراس " Anaxagoras " (٤٢٨ - ٥٠٠ ق.م.)

لقد أراد الفلاسفة الأوائل تبسيط مسألة الصيرونة واضعفين جوهراً وحدداً يحمل في داخله طاقات كل صيرونة^(١٩٤)، أو - بعبارة أخرى - استخراج

الكثرة في الوجود من مادة مفردة واحدة بمتابة "الجوهر" الأصل لكل التشكيلات والأ نوع التي نراها في الوجود.

وقد رأى "انكساغوراس" أن ذلك باطل مثلاً هو باطل تحديد العناصر الأساسية للوجود بعد معين مما كان، لأنه يتضمن دوماً حدوث شيء لم يكن في المادة أو المواد الأصل، ويرى أنه لو كان الأمر كما قال "انبادوقليس" بعناصر أربعة هي النار والماء والهواء والأرض فكيف ينشأ الشعر مما ليس شرعاً - أو اللحم مما ليس لحماً^(١٩٥)، متاهياً إلى تخطيthem في قولهم، أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تخفي، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال وامتزاج لما هو موجود. والصواب أن يقولوا عن ظهور الأشياء إلى الوجود أنها امتزاج وعن التي تخفي عن الوجود أنها انفصال^(١٩٦)، وهذا ما دعا لطرح مفهوم "الخلط الأزلي".

لقد وجد "انكساغوراس" مفهوم "الاختلاط" عند "بارمنيدس" أكثر توافقاً مع ميله الطبية، وأكثر أنصافاً للإدراك العسلي، ولكنه وقد آمن بتعديدية الوجود فما ضرورة تحديدها بأربعة، وإذا كان قد آمن - أيضاً - بالاختلاط فما الداعي لقصره على الاختلاط الكمي من دون الكيفي، هنا نلاحظ هيمنة الرؤية البارمندية لكن بمنحي جديد. وكان العدد المحدود - سواء كان واحداً، أم إثنان، أم ثلاثة أم أربعة - للجذور في أصل الوجود كجواهر أساسية يجعل الكثرة اللا محدودة مجنيّة وجود من اللا وجود، كما أن افتراض ظهور الكيفيات المختلفة من نسب كمية مختلفة يقود إلى ذات الوهم الباطل، وبذلك يقود "انكساغوراس" "الاختلاط المحدود" إلى نهايته ليعلن اختلاطاً أزلياً لا متناهياً في الكم والكيف يجعل "في كل شيء جزء من كل شيء"^(١٩٧)، وإلا فكيف نفسر رد الأشياء جميعاً إلى عنصر واحد أو عناصر معينة، بينما هذه الأشياء متباعدة بالذات ويستحيل تغييرها في الكيف، إذا لم نفترض أن رغيف

الخبز الذي يغذينا يحتوي على جسيمات لا حصر لها، وأي شيء يحتوي على جزء من أي شيء آخر.^(١٩٨)

وقد أطلق "انكساغوارس" على هذا المزيج "باتسبرميا"، وهو عنده لا نهائي أشبه بالهواء عند "انكسمانس" ولا شيء يحمله ولا شيء خارجه^(١٩٩)، متكون من عدد لا نهائي من "البذور" يحركها عقل رشيد حكيم بصير^(٢٠٠)، وهذا يعني أن "انكساغوارس" لم يفسر الموجودات في الطبيعة تفسيراً غائياً وإنما تفسيراً آلياً صرفاً حين جعل لفظة العقل "بدل" "الروح" ليدل به على الحركة الدائمة^(٢٠١)، كون "العقل لا نهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء"^(٢٠٢). بهذا التمازج الدائم للعدد اللانهائي من الأجسام اللا متناهية الصغر "البذور" يؤكد "انكساغوارس" إخلاصه للمبدأ العام الذي كان سائداً آنذاك "لا شيء يأتي من لا شيء".^(٢٠٣)

إلى تلك "البذور" التي عنها تظهر الموجودات أو تخفي بالامتناع والانفصال، يرجع أصل الوجود^(٢٠٤)، إذ كانت في البدء جميع الأشياء معاً، لا نهاية لها في العدد والصغر، ثم انفصلت الأشياء نتيجة الحركة الدائرية التي لا تشبه سرعتها سرعة أي شيء موجود الآن، والأرض قرص مسطح معلقة في الهواء مثل البالون.^(٢٠٥)

المبحث الثالث

اللامتحاني واللامتناهي في الفلسفة اليونانية بعد سocrates

المقصد الأول: أفلاطون

المقصد الثاني: أرسطو

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة.

تمهيد

إذا كنا لم نفرد لـ "سocrates" (٤٧٠ ق. م - ٣٩٩ ق. م) "مكاناً خاصاً به، فذلك لأننا إزاء الظاهرة السocrاتية نجد أنفسنا أمام لافتة كتب عليها (أعرف نفسك)، وسرعان ما سنكتشف إن هذه اللافتة تجبرت لغaiات أخلاقية سلوكيّة تستهدف تحقيق الفضيلة والسعادة، فالإنسان الذي يعرف نفسه، يعرف من ثم، ما هو خير له، وما هو شر له. والإنسان الذي لا يعرف نفسه، يجهل الاثنين معاً^(٢٠٦). أذن يمكن القول إن فلسفة سocrates اتجهت نحو غاية أخلاقية واحدة، وهي الطهارة الروحية والعناء بالنفس وفضائلها، وطرح كل القيم المادية والدنيوية التي أزداد الإحساس بها في عصره^(٢٠٧). وإذا ما صادفنا، ونحن نقرأ محاورات أفلاطون موقف، هنا أو هناك، يوافق فيه سocrates على فكرة استمرار النفس بعد الموت.. وأن تذهب النفس إلى مكان تلاقى فيه نفوس الأسلاف، فإنه مستحيل تقريراً أن نفصل بالضبط أين يفارق أفلاطون سocrates^(٢٠٨).

المقصد الأول: "أفلاطون" Plato (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م)

إذا كانت الفلسفة اليونانية - بحسب رأي المؤرخ الألماني زيلر "Zeller" - تتولّف جزءاً مهماً من الحياة الفكرية الأوّلية بحيث لا يمكن فهمها بدونها، وقد كان لها أهمية جوهرية في نمو الحضارة الغربية وتطورها^(٢٠٩) من جهة،

ودراسة الفلسفة اليونانية تمكنا من تتبع الأفكار الحديثة إلى إصولها الأولى فتسهل علينا فهمها في إطارها التاريخي التطورى ككل متصل^(٢١٠) من جهة أخرى، فإن لأفلاطون تأثير في الفلسفة أعظم من تأثير أي فيلسوف آخر، فقد كان وريثاً لسقراط وال فلاسفة السابقين له، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو، وهذا ما دعا عالم المنطق الفرنسي أ. جوبلو E. Goblot^(٢١١) إلى القول: إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقيا، بل هو الميتافيزيقيا الواحدة الوحيدة.

ولئن كتب أفلاطون على باب أكاديميته "لا يدخلها إلا رياضي"، فيامكاننا القول: إن فلسفته لا يسر غورها إلا من أحاط بنظرية المثل.

أولاً: نظرية المثل

كلمة مثال في اليونانية "eidos" تعنى الصورة أو النموذج^(٢١٢)، إلا أن فكرة المثال تقلبت في محاورات أفلاطون متخلدة بأسماء عديدة، فمرة هي الهيئة الواحدة أو الخاصية الجوهرية، وأخرى هي النموذج أو الجوهر، إلى أن استقرت أخيراً على معنى "الشيء ذاته" الذي صرخ به لأول مرة في محاورة "في بدون" عندما تحدث عن خلود النفس، وأنها موجودة قبل حلولها الجسم، وجودها يرتبط بالوجود الأسمى، الأكمل، الذي يسميه "الوجود بالذات" أو المثال^(٢١٣). أما في محاورة "الجمهورية" ، فإن أفلاطون يشير صراحة إلى "الشيء ذاته" فيضرب مثله الشهير (الكهف) كنموذج لذلك^(٢١٤). بينما في محاورة "المأدبة" بين الكيفية التي نصل بها إلى المثال حيث الجمال المطلق والخير الحقيقي "الذي لا يتصل بظل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها"^(٢١٥). مع إعطاء وصف لطبيعة عالم المثل في محاورة "فایدروس" حيث "الجوهر الموجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل

وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون موضوعاً لكل معرفة حقيقة إنما يوجد في هذا المكان ”^(٢١٦)، ثم يبين الكيفية التي صنع فيها الله العالم في محاورة طيماوس“ حيث هندس الله العالم، وجعله فريداً شاملاً متكاملاً من جميع أجزاء العناصر طرأً لا يهزم ولا ينتابه داء. وقد أعطاه الشكل الملائم المجانس... وقد جعله أكمل جميع الأشياء، وأشبه شيء بذاته هو الشكل الكروي، لأن الشيء أفضل عشرة آلاف مرة من المغایر ”^(٢١٧).

وقد أصبح هذا المثال عند أفلاطون مبدأ أساسياً لفحص صدق وكذب جميع الأشياء، فيقبل منها ما يتفق معه، ويرفض منها ما يتنافي معه، إذ يقول ”وهكذا وبعد أن اتخذت أساساً في كل حالة الصورة التي اعتقاد أنها الأكثر قوة، فإن كل ما استطيع أن أجده متواافقاً معها، أضعه كأنه كائن حقيقي عندما يتعلق الأمر بالعلم، وعندما يتعلق الأمر بأي شيء، وبالعكس كل ما ينفيه هذا التوافق، فأني اعتبره غير صحيح“ ”^(٢١٨). يرى ”أفلاطون“ أن هذا العالم المحسوس مرتبط بمعرفتنا للظلال وهي معرفة وهمية نظنها الحقيقة، لكن الحقيقة تحكم بها الشمس التي تحكم في ظهور الظلال، فالعالم العقلي، عالم الخير، هو علة هذا الوجود وهو الوجود الحقيقي، لأن العالم المعقول هو الذي يحدد وجود العالم المحسوس، ومعرفة المثل هي المعرفة اليقينية الواضحة، فإن ”الشمس هي ما كانت أعنيه بالابن الذي خلقه الخير، وقد خلقها في العالم المنظور لكي يكون لما فيه بالنسبة إلى الأ بصار والأ شاء المنظورة متزلة الخير في العالم المعقول بالنسبة إلى العقل والمعقولات“ ”^(٢١٩).

إذن هناك عالمان: عالم المثل الثابتة الدائمة التي لا تتغير ولا تفنى، وهي مصدر المعرفة الحقيقة، وعالم الحس الذي يخضع للتغير متصل لا ينقطع البتة، فلا يثبت شيء على حاله لحظتين متتابعتين، فهو في نهاية الامر لا يصلح أن يكون مصدراً للعلم، لأنك لا تستطيع أن تعلم شيئاً عن جسم يتغير من لحظة

إلى أخرى، إذ لابد أن يثبت هذا الشيء أمام العقل حتى يمكن العلم به^(٢٢٠). على أن هذا الشيء غير مقصود به الموجودات الطبيعية فحسب، بل الكيفيات وال العلاقات والأفعال، فهناك مثل لجميع الأشياء وليس للأشياء فحسب بل للكميات أيضاً وللحقائق ولكل نشاط أو فعالية، وليس فقط للأشياء الطبيعية بل لكل نتاج الفن، وليس للأشياء الذوقية بل للأشياء الرديئة وللأشياء العديمة القيمة^(٢٢١). *Worthless things*

إذن المثل كليات تختلف عن الأشياء الجزئية المنضوية تحتها^(٢٢٢)، وهي مبدأ الوجود والمعرفة، وجوامِر الأشياء، قائمة بذاتها، موجودة في عالم خاص مستقل عن عالمنا، بمعزل عن الزمان والتغيير، فلا يحدها زمان ولا مكان، وهي الحقائق التي لا حقائق بعدها، وكأن "أفلاطون" أرادها أن تكون أنموذجاً من الثبات والأزلية يحتذيه العقل في فهمه للواقع المتغير^(٢٢٣).

ثانياً: الله والعالم

ميز أفلاطون صنفين من الوجود: الأول، مثال عقلي دائم الوجود على حال واحدة ثابتة، والثاني، اقتداء واقتفاء ذي حدوث ومنظور ثم أضاف لهما وجوداً ثالثاً بمثابة القابل أو الوعاء لكل حدوث وصيروحة ويمكن عده حاضنة أو مرضعاً^(٢٤). ثم فقه أفلاطون هذه الأجناس الثلاثة بـ(الجنس المحدث / الابن) وـ(الجنس العادلة فيه الأشياء / القابل / الأم) وـ(الجنس الذي يستمد المحدث شبهه منه / المثال / الأب)^(٢٥). وباختصار أكثر يوجد "موجود ومجال صيروحة"^(٢٦). الموجود هو الصور العقلية المفارقة أو "المثل" الثابتة الموجودة أتم وجود، وأما المجال فهو القابل أو الطبيعة القابلة جميع الأجسام التي لا تفتأ تتقبل الأشياء كلها على الدوام، وكأنها مادة لزجة رخوة، تحرّكها الأشياء الولجة فيها، وتكييفها بأشكالها وهيئاتها، والصيروحة هي الحدوث والانفعالات

التي لا تقطع " وهذه الثلاث أحوال كانت موجودة قبل حدوث السماء أو العالم " ^(٢٧) . إذن كانت المادة (الهيولى المطلقة) قبل حدوث الأشياء في حالة حركة غير منتظمة، وبحكم الظروف الطبيعية اجتمعت الأجزاء الصغيرة غير المرئية من هذه المادة وفقاً لأنواعها وكونت في مناطق منفصلة عن بعضها العناصر الأربع The Four Element وهي المادة الأرض والهواء والنار ^(٢٨) .

وذلك بفعل إلهي، فلكي تكون هناك صلة بين عالم المثل والمادة ولوضع النظام في العالم، لابد من أن تشكل المادة بالعقل، وبهذا الجأ أفلاطون إلى فكرة الخالق أو الصانع الأسطورية، وهذا لا يتضمن أي نوع من الخلق من العدم Creation Exnihilo وهو ما كان يرفضه العقل اليوناني، وإنما يتضمن فقط تنظيم المادة الأولى وجعلها نوعاً من العالم المنظم ^(٢٩) إذ كان أفلاطون يرى أن كل محدث يحدث بالضرورة عن سبب من الأسباب إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوث دونما سبب ^(٣٠) . وقد عد ذلك السبب هو الله الذي هو (مهندس العالم) الذي صنع العالم بالنظر إلى المثال الأزلية، ولما كان الله هو الخير الأسمى فلا بد من أنه يريد أن تكون جميع الأشياء جيدة ... ولزم عن ذلك أنه نقل العالم من الفوضى إلى نظام معتقداً أن حالة النظام أفضل على كل وجه من حالة الفوضى، ولا يحل لأفضل الكائنات أن يصنع شيئاً ما لم يكن أبهى الأشياء ^(٣١) . لقد استعمل أفلاطون كل من نظام العالم وحركته براهين على وجود الصانع، ففيما يخص نظام العالم، فقد " صنعه جسماً أملساً مسطحاً ومتساوياً من كل صوب في بعده عن مركز قطره، وكلأً واحداً متكاملاً من أجسام متكاملة " ^(٣٢) ، وأما ما يخص الحركة، فإنها عند " أفلاطون " سبعة أنواع: حركة من يمين إلى يسار، وبالعكس، ومن أمام إلى خلف، وبالعكس، ومن أعلى إلى أسفل، وبالعكس، وحركة دائرية منتظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هي الله الذي أعطى العالم هذه الحركة

وحرمه الحركات الست الأخرى، فمنعه من أن يجري بها على غير هدى^(٢٣٣).
إذا "الله روح عاقل منظم محرك جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع
فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكالاً مختلفة كما صوره
هيوميروس ومن حدا حذوه من الشعراء"^(٢٣٤). ومقابل ذلك "فإن هذا العالم في
الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وإنه حدث وصار بعناية الله"^(٢٣٥) فالعالم
إذن كل متكامل لا يشبه الجزيئات لأنها لا شيء يشبهه، ثم "جعل الله النفس في
وسط العالم ونشرها خلاله كله لأنها هي التي تعطي للعالم حركته وحيويته،
وعلقه بها حتى من ظاهره، جعلها تدور حوله، سماء واحدة فريدة منعزلة، قادرة
بميزتها الخاصة أن تثبت مستقلة في ذاتها لا تحتاج إلى كائن آخر تعرف ذاتها
وتحبها محبة كافية، ويفضل هذه المناقب، ولدتها الله إليها سعيداً"^(٢٣٦) ولهذا
فالنفس عنده أسبق في الوجود من الجسم، لأنه لو وضع الله الجسم قبل الروح
لسمح أن يحكم الحديث العهد قديمه^(٢٣٧)، وذلك لا يمكن تصوره طبقاً
لأفلاطون، لأن العالم عنده خاضع لروح والروح هي الآمرة أما قضية خلق
العالم، فتأتي على لسان سocrates في محاورة "طيماؤس" بشكل أسطوري^(٢٣٨)،
فالله هو الصانع الأعظم الذي يرغب في إنتاج عمل في غاية الامتياز، ولهذا خلق
الكون تحقيقاً لهذه الرغبة كتعبير عن فضيلته بكونه الخير الأسمى، وأنه يريد
أن تكون جميع الأشياء على صورته ومثاله بقدر الإمكان، فصنع الكون مخلوقاً
حياً، ذا جسم ونفس وسواء وفقاً لمثال الحيوان الكامل أو الخالد الذي يحوي
في نفسه كل الصور الممكنة للحياة، ويلزم أن يكون له نفس أو عقل لأنه "لا
يمكن أن يصدر عن الأشياء المرئية بالطبع كون متكامل بلا فهم يفضل كوناً
متاماً ذا عقل وفهم، وأنه يستحيل أن يوتى أحد العقل دون نفس، وبناءً على
هذا التفكير، جعل العقل في النفس، والنفس في الجسم، وهندس الكل، ليكون
الكل بالطبع أبهى الأشياء وينجز هو خير الأعمال"^(٢٣٩). وعندهما تغرس الروح

بحكم الضرورة بجسدها، وينمو قسم من جسدها ويقتصر قسم يتحتم إذ ذاك، كما يرى أفلاطون^(٢٤٠) أن ينشأ معه أولاً الشعور الذي ينجم عن هؤلاء الحقيقة، وثانياً ينشأ حب تمازجه اللذة والحزن، يضاف إلى ذلك الخوف والغضب، وكل الأهواء الناجمة عنها، وكل الذي تناقضها، فمن تغلب على هذه الأهواء عاش في البر، ومن غلب لها عاش في الأثم، ومن يحيا حسناً زمانه الملائم، يعود فينطلق إلى سكنى نجمة المأнос فيحظى بحياة سعيدة في ألفة الكواكب، وإن زل عن هذه الميادين، تحول في ولادته الثانية إلى طبيعة امرأة (هنا تقليل من أهمية المرأة قياساً إلى الرجل)^(٢٤١)، وإن لم يرعن عن شره، فعلى النحو الذي يحط به من كرامته، ويسيء التصرف على شبه ذلك النحو تكون الولادة الآتية فيتحول دوماً من طبيعة وحش إلى طبيعة وحش آخر تماثل شره، وهكذا دوالياً^(٢٤٢). وهذا هو مفهوم التناصح الذي قال به أفلاطون نتيجة تأثره بالفيثاغوريَّة، لاسيما وأنه أورد هذه الأقوال على لسان طيمساوس الفيثاغوري^(٢٤٣). وبعد أن رتب الله هذه الأمور كلها " فكر ابناؤه بأمر أبيهم وأطاعوه فأخذوا المبدأ الحالد في الكائن الماث، واقتدوا بمعدتهم واستعاروا من العالم عناصر نار وتراب وماء وهواء، على أن تعاد فيما بعد، لحموا العناصر المستمدَّة وربطوها بعضها ببعض، لا بالربط غير المنفصمة التي ربطوهم بها، ولكنهم صهروها بواسطة مفصلات دقيقة جداً لا ترى لدقتها، واصطنعوا من تلك العناصر جميعها كل جسم بمفرده^(٢٤٤). وهكذا فالصانع خير ومثال الخير مصدر العقل، والله صانع من حيث هو علة فاعلية تطبع صور المثل في المادة على نحو يصعب وصفه، وهو النموذج من حيث هو علة نموذجية تحتذى، وهو الجمال والخير من حيث هو علة غائية تحب وتطلب^(٢٤٥).

١- الزمان

لقد مر بنا - من قبل - أن أفلاطون يذهب إلى أن العالم قد حدث وصار بعناية الله الذي خلقه من مادة قديمة مضطربة مشوша، فنظمها ليصنع العالم منها. وهو ينظر إلى المثال الأزلي، والحس معيار حدوث ذلك العالم الذي "حدث لأنه منظور ملموس ذو جسم، وأمثال هذه الأمور كلها محسوسة والمحسوسات يدركها الظن بواسطة الحس، وتظهر بجلاء محدثة مولدة^(٢٤٥)، إذن الزمان قد حدث مع حدوث العالم وذلك "أن طبيعة الحي (المثال) كانت أزلية، ولم يكن من سبيل أن يربط الله هذه الأزلية في المستحدث، وأن يدمجها به دمجاً تاماً، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزل^(٢٤٦)، وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحنته، صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سميأنا زماناً لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك.. فالزمن إذن حدث مع الفلك ليولدا معاً ولينحلما معاً، إن جرى انحلالهما يوماً ما. وحدث على مثال طبيعة الأزل كي يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه، لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها، والفقلك هو أيضاً كائناً وهو كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمان^(٢٤٧). وهذا يعني أن "أفلاطون" لا يرفض فكرة التناهي المستقبل، إذ يمكن أن يتناهى الفلك والزمان في المستقبل أن جرى لهما انحلال.

أما اللا تناهي، فيربطه "أفلاطون" بالكائن الدائم، المستمر الوجود، غير الغاني، الذي لا يتحوال ولا يتبدل، وليس بخاصم للزمان، إذ "لا يصح أن تنسب أقسام الزمان، التي هي النهار والليل والشهور والسنين، وال(كان) وال(سيكون)

للجوهر الأزلـي، أي أن نقول عنه وندعـي أنه كان وكـائن وسيـكون، إذ لا يـليق بهذا الجوهر سـوى القـول (إنه كـائن) أما (الـكان) والـ(سيـكون) فيـجدر أن يـقالـ عنـ الحـدـوثـ الـجـارـيـ فـيـ الزـمـنـ لأنـهـماـ حـرـكـاتـ وـتـحـوـلـاتـ، والـجوـهـرـ الأـزـلـيـ قـائـمـ دـوـمـاـ عـلـىـ حـالـ وـاحـدـةـ دونـ تـحـوـلـ، ولاـ يـلـحـقـهـ قـطـعاـ شـيـءـ مـاـ تـلـحـقـهـ الصـيرـورـةـ بـالـأـشـيـاءـ الـحـسـيـةـ^(٤٨)ـ، وـإـذـ ماـ كـانـتـ الـأـزـلـيـةـ مـرـادـفـةـ لـلـلاـتـاهـيـ منـ حـيـثـ الزـمـانـ، فـأـنـهاـ تـعـنـيـ "ـالـثـبـاتـ وـالـحـضـورـ الدـائـمـ وـالـلـازـمـيـةـ^(٤٩)ـ.

٢ـ المـكـانـ

قد عـرـضـ "ـأـفـلاـطـونـ"ـ فـيـ مـحـاـوـرـةـ "ـطـيـماـوسـ"ـ كـلـ الـأـحـدـاتـ الـمـتـعـلـقـةـ بـنـشـأـةـ الـعـالـمـ، مـنـ دـوـنـ أـنـ يـتـكـلـمـ مـرـةـ وـاحـدـةـ وـبـعـارـاتـ وـاضـحـةـ لـاـ عـمـاـ نـسـمـيـهـ الـمـادـةـ وـلـاـ عـمـاـ نـدـعـوـهـ الـمـكـانـ، مـكـافـيـاـ بـمـفـهـومـ (ـالـمـحـلـ)ـ الـذـيـ ظـلـ وـجـودـهـ غـيـرـ مـفـهـومـ مـنـطـقـيـاـ^(٥٠)ـ، حـتـىـ أـنـتـاـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ رـؤـيـةـ -ـ مـاـ أـسـمـاهـ أـفـلاـطـونـ بـالـمـكـانـ أوـ الـمـادـةـ -ـ إـلـاـ اـعـتـمـادـاـ عـلـىـ نـوـعـ مـنـ الـاسـتـدـلـالـ غـيـرـ الـمـشـرـوعـ أوـ (ـالـمـنـحـرـ)^(٥١)ـ.

فـإـذـاـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ سـوـىـ مـثـلـ وـصـيـرـورـةـ، فـهـلـ نـفـكـرـ بـالـمـحـلـ (ـالـمـجـالـ)ـ كـمـكـانـ فـارـغـ فـيـهـ تـظـهـرـ الـأـشـيـاءـ الـمـنـظـورـةـ؟ـ أـمـ كـمـادـةـ أـوـ جـوـهـرـ دـائـمـ الـذـيـ تـكـونـ مـنـهـ تـلـكـ الـأـشـيـاءـ؟ـ هـنـاـ لـاـ نـجـدـ مـنـقـداـ سـوـىـ تـأـوـيلـ أـرـسـطـوـ:ـ أـنـ الـمـادـةـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ هـيـ وـاحـدـةـ بـالـذـاتـ وـالـمـحـلـ، وـذـلـكـ؛ـ لـاـسـتـحـالـةـ فـصـلـ الـمـحـلـ عـنـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ تـحـتـلـهـ وـفـصـلـ الـمـادـةـ عـنـ الـمـكـانـ الـذـيـ تـشـغـلـهـ، إـلـاـ بـتـجـرـيدـ لـاـ يـفـهـمـ، وـهـذـاـ هـوـ التـأـوـيلـ الـذـيـ أـخـذـ بـهـ كـلـ مـنـ "ـدـيـكارـتـ"ـ "ـوـاسـتـلـ"ـ "ـلـوـيسـ روـنـانـ"^(٥٢)ـ.

فـإـذـاـ كـانـ ذـلـكـ الـمـجـالـ يـتـمـيـزـ بـأـنـهـ "ـمـادـةـ رـخـوـةـ لـزـجـةـ لـكـلـ طـبـيعـةـ، تـحرـكـهاـ الـأـشـيـاءـ الـوـالـجـةـ فـيـهـ، وـتـكـيفـهـاـ بـأـشـكـالـهـاـ وـهـيـاتـهـاـ، وـهـيـ بـسـبـبـ تـلـكـ الـأـشـيـاءـ تـبـرـزـ تـارـةـ بـشـكـلـ وـطـوـرـاـ بـآـخـرـ^(٥٣)ـ، فـأـنـ هـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـمـكـانـ يـتـقـبـلـ جـمـيعـ الـأـشـكـالـ وـالـهـيـاتـ الـتـيـ تـشـكـلـ عـلـىـ صـورـةـ مـثـلـهـاـ، وـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ إـنـ الـمـكـانـ غـيـرـ

مستقل عن الأشياء، لأن "القابل مزمع أن يكون انطباعاً وختماً مذوقاً، يتخذ في نظر الناظر إليه كل الأشكال والأزياء".^(٢٥٤)

إذن المكان عند أفلاطون شيء يتوسط بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء المحسنة العابرة^(٢٥٥). فهو حادث وليس بقديم^(٢٥٦)، لأن العالم أصلاً حادث، بمعنى أن الصانع رتبه، ونظمه، والمادة هي مقر المكان والعدم^(٢٥٧).

رابعاً: النفس

١- ماهية النفس

يتناول "أفلاطون" موضوع النفس بشكل رئيس في محاورة "في دون" وينتطرق لذلك الموضوع في محاورات أخرى^(٢٥٨)، هادفاً من ذلك توضيح ماهية النفس وتميزها عن الجسد، وعدها عنصراً متميزاً ذا مواصفات خاصة بعيدة كل البعد عن مواصفات الجسد. فكما "أن هناك نوعين من الحقائق، أحدهما منظورة وثانيهما غير منظورة، الحقائق غير المنظورة تحتفظ دائماً بذاتها، بينما المنظورة لا تحتفظ بذاتها"^(٢٥٩)، فإن فينا شيئاً: أحدهما الجسد والآخر النفس، والجسد يشبه العالم المنظور، بينما النفس تشبه الشيء غير المنظور، ثم يرتفع أفلاطون بمستوى تجريد النفس إلى الحد الذي يستحيل معه رؤيتها، وأنها تستعمل الجسم كأدلة لبحث أي مسألة بواسطة البصر أو السمع أو أي حاسة أخرى، فالجسم هو الآلة حينما يكون البحث بواسطة الحواس، "والنفس تشبه من كل وجه، ذلك النوع الذي يبقى هو هو دائماً أكثر من ذلك الذي لا يكون كذلك... أما الجسد فهو مشابه لنوع الثاني"^(٢٦٠)، وما ذلك إلا لأن "النفس تشبه ما هو إلهي، وخالد، ومحقق، ذو صورة واحدة، وما هو غير قابل للتحلل، وهو هو دائماً ذاته، وأن الجسد يشبه ما هو إنساني، وفان وغير معقول ذو أشكال متعددة وما هو عرضة للتحلل، وما لا

يبقى هو ذاته^(٢٦١). أفاليس "الانحلال السريع هو الذي يلائم الجسد، وأما النفس فعلى العكس يلائمها عدم الانحلال المطلق أو أي حالة أخرى قريبة من ذلك^(٢٦٢).

إذن النفس جوهر بسيط، وليست نتيجة لفعالية الجسد أو التكوين الفيزياوي، وكذلك ليست كالنغم بالنسبة للقيثارة، لأنها تكون عندئذ نتيجة للبدن، تموت بموته وتبقى بيقائه، وبما أنها تحكم فيه وتقاوم مطالبيه، فهي سبب فعاليته، وسبب تناسق وظائف الكائن، وجودها مستقل (بدليل التذكر) عنه، وهي تحرك الجسم الذي لا حركة له من ذاته، وتدبره، وتعانده^(٢٦٣).

يضع أفلاطون للنفس ثلاثة قوى هي:

القوة العاقلة .The Reasonable

القوة الغضبية .The Courageous

القوة الشهوية .The Desires

القوة العاقلة هي التي نعقل بها، والقوة الغضبية هي التي نفتأثر بها، بينما القوة الشهوية هي التي نعطيش ونجوع بها، وهي حليفه اللذة، و"العدالة هي الموازنة بين هذه القوى الثلاث، وانقياد القوتين؛ الغضبية والشهوية لتوجيه القوة العقلية، فهي المدبرة، والمسطرة عليهما"^(٢٦٤).

وهذا التقسيم لا يعني بأي حال من الأحوال أن أفلاطون لا يؤمن بوحدة النفس، لأنه يجزم، بشكل لا يقبل النقاش بأن أقسام النفس هذه يجب أن تؤلف جوهرًا واحدًا، وإلا فإن أي خلل في تأدية أي من مهام هذه الأقسام يعني انسحاب ذلك الخلل على باقي الأجزاء الأخرى وخروج النفس عن الهدف المرسوم لها، ويعالج هذه القضية في بحثه لمصير التفوس بعد الموت كما سيتوضح لاحقًا... وما يدعم وحدة النفس عنده أنه لو كان يعني بتقسيمه للنفس إلى أجزاء، القول بنفوس ثلاثة وليس بأجزاء للنفس، فلماذا يوازي بين

هذه الأجزاء وشرائح المجتمع الثلاث، والمجتمع عنده بنية واحدة؟. ثم كيف تؤثر النفس العاقلة في الموازنة إذا كانت المسألة نفوس منفصلة وليس نفساً واحدة تتصارع فيها قوى واتجاهات مختلفة؟.

٦ - أدلة خلود النفس

يؤمن "أفلاطون" بإيماناً قطعياً بأن نفوسنا كانت قبل هبوطها إلى عالم الجسد في عالم (الوجود بالذات)، أي عالم المثل، وهو يؤمن أيضاً بخلودها بعد الموت، لأنها - كما مر بنا من قبل - أشبه ما تكون بالإلهي الخالد غير المتحلل، وله على خلودها حجج في غاية الضعف^(٢٦٥)، يمكن إيجازها بالنقاط الآتية:

١- إيمان أفلاطون بالسنة اليونانية القديمة التي ترى بأن مقر الأرواح بعد الموت في (هاديس)، ثم تعود إلى هذا العالم من جديد، وتولد مرة أخرى من أولئك الذين ماتوا، وفقاً للعبدأ الكلي لكل كون "أن من الأصداد تتوالد ما هي أصداد لها"^(٢٦٦) ومن ثم فإن الأحياء ينشأون عن الموتى كما ينشأ الموتى عن الأحياء^(٢٦٧).

٢- أن النفس لما كانت موجودة في عالم غير عالمها الجسمي الحالي، فأنها اطلعت في ذلك العالم على جميع المعارف، ومن ثم "إذا نسأل رجلاً فإذا كان السؤال مرتبأً ترتيباً منطقياً، فإنه يذكر من تلقاء نفسه، كل شيء كما هو في الحقيقة"^(٢٦٨).

٣- التمييز بين الحي والجامد، فحياة الحي ليست من جسميته وإلا كان كل الجسم حياً، والحال كذلك فمصدر حياة الحي شيء غير الجسم، جوهر حياة، أو هو مشارك للحياة، بالذات (مثال الحياة) وكل ما هو جوهره حياً أو قابل للحياة فلا يقبل الموت لأن الموت ضد الحياة.^(٢٦٩)

٤- النفس تدرك الماهيات غير المادية والكليات، وهذه بسيطة وغير مادية، فالنفس بسيطة وغير مادية.^(٢٧٠)

٥- يثبت أفلاطون أن النفس تتحرك حركة من ذاتها، وكل ما يحرك نفسه بنفسه، فهو مبدأ الحركة، من المستحيل أن يفنى أو يوجد، ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون النفس غير حادثة بل أيضاً خالدة.^(٢٧١)

٣- مصير النفس

يؤمن أفلاطون بأن الجسد بعد الموت مصيره الانحلال والتبلد ويشبهه بالدخان، وأن النفس لا تفني، وعند مفارقتها الجسد تذهب إلى ديار "هاديس"، عالمها الأصلي، حيث الصفاء والحقيقة، العالم غير المنظور النبيل الظاهر، فتسكن بجوار إله خير وحكيم، ولكن ليس مصير النفوس جميعاً هو هذا، بل هناك درجات تكافئ ما فعلته عندما كانت في سجنها الجسد. نفس الفيلسوف مثلاً لم يصبها الدنس في الحياة، لذا فإنها ستذهب نحو ما هو إلهي وخالد، أي نحو ما يحقق لها السعادة، أما النفس المدنسة وغير الظاهرة، فتبقى - حين تفارق الجسد - قريبة منه، متعلقة بالجسد ومنجدبة إليه ومسوكة بجانب المكان المنظور، خوفاً من أن يكون لها ذلك الذي هو غير منظور والذي يدعى ديار هاديس، فتترنح بين الأضرحة والمقابر حيث ترى حولها في الواقع بعض أشباح النفوس.^(٢٧٢) هذا هو عقاب النفوس الشريرة، ولكون أفلاطون يؤمن بعقيدة التناصح، فهو يرى أن هذه النفوس المدنسة بعد عودتها إلى الحياة مرة ثانية يكون مصيرها ليس أحسن من السابق بل أسوأ بكثير، إذ إن "الذين مارسوا في شره الفجور والسكر، أولئك الذين لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات"^(٢٧٣)، ثم إن (أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسلب فإنهم يعودون في صور

ذئاب وصقور^(٢٧٤). أما عن النوع الإلهي "فليس هناك واحد إذا لم يكن قد تفلسف وإذا كان قد رحل من دون أن يكون نقياً تماماً، يكون له الحق في الوصول إلى ذلك، وإنما يبلغ ذلك محب المعرفة وحده^(٢٧٥)". أي أن الفيلسوف الحق وحده هو الذي يصعد إلى السماء عند موته، إذ لا يسمح لأحد من لم يدرسوا الفلسفة، ولم يكونوا على طهر كامل ساعة الرحيل من هذا العالم أن يدخل في صحبة الآلهة، وهذا هو سبب امتناع من كرسوا أنفسهم للفلسفة عن شهوات البدن، فهم لا يمتنعون عنها خشية إملاق أو عار^(٢٧٦). أما النفوس الأخرى، فإنها تسعى جاهدة للوصول إلى مكان الآلهة لترى الحقائق، لكنها لا تصل إليه جميعاً، فنتيجة لترادفها من جهة ونصيب كل منها من مشاهدة المثل، يقسمها أفلاطون إلى أقسام.^(٢٧٧)

المقصد الثاني: ارسطو "Aristotle" (٣٨٤ - ٣٢٣ ق.م)

يمكن القول إن مع ارسطو، قد تحقق القدر الأكبر من المنهجية في النظر الفلسفي وبشكل عام شامل لجميع فروع الفلسفة: المنطق، والمعرفة، الطبيعة، الميتافيزيقيا^(٢٧٨)، الأخلاق، السياسة ... الخ، وبما أن موضوع المتناهي واللامتناهي يشكل حلقة من سلسلة كبيرة ومتعددة من قضايا الفلسفة، فقد حصلت هذه الحلقة على نصيبها من ذلك الوضوح والتبلور، الذي ما كان ليり النور لو لا جهود الفلاسفة قبل ارسطو. بدليل أن ارسطو يبدأ بحثه للتناهي واللامتناهي ب النقد أسلافه من الفلاسفة أولاً، ومنه ثم الإدلاء بدلوه وتفصيل الخطوط العريضة لهذين المصطلحين ثانياً.

على أن البحث سيبدأ - كما بدأ مع أفلاطون بنظرية المثل - بالإختلافات الأرسطية، أو ما يمكن أن نطلق عليه (جديد ارسطو) الذي لا يمكن فهم طروحاته في العالم والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس بدون استيعابه، فهذا

(الجديد) بمثابة المدخل إلى فلسفة ارسطو، وهو يشمل أربع فقرات: الكلي والجزئي، المادة والصورة، المحرك الذي لا يتحرك، القوة والفعل، وسنجمعها تحت عنوان (مدخل إلى فلسفة ارسطو).

أولاً- مدخل إلى فلسفة ارسطو

يقيم ارسطو - ابتداءً - تفرقة لغوية بين الكلي والجزئي، فالكلي هو شيءٌ مثل هذا أو هكذا أي الأشياء لها مثيل أو متطابقة بحيث تولف من العديد الواحد، أما الجزئي فهو هذا الشيء، أي المشار إليه أو الشيء الفردي الذي يدل على شيءٍ مثل هذا وليس هذا الشيء المحدود بل يصنع ويكون من هذا وإذا كون هذا يكون مثل هذا^(٢٧٩). ثم يصعد درجة ليقيم تفرقة بين الكلي والكل من جهة، والجزئي من جهة أخرى،

فالكلي هو الواحد الحامل للكثير، وهو يحمل على الأشياء الجزئية فيصير مشابهاً لها من حيث كون الجزئي واحداً فيكون الكلي واحد أو الأشياء الجزئية واحدة^(٢٨٠)، بينما الكل هو محيط بالأجزاء وقد يكون واحد من الأشياء المشار إليها، وارسطو يستعمل الكل في مناحي معدودة أهمها كسور القضايا التي يتكون منها القياس في المنطق، فالملقدمة هي أما كليلة وأما جزئية وأما مهملة. أعني بما الكلي ما قيل على كل الشيء أو لم يقل على واحد منه والجزئي ما قيل على بعض الشيء، أو لم يقل على بعضه، أو لم يقل على كل الشيء^(٢٨١).

أما الجزء فهو كم وكيف، فالجزء الكمي هو الذي ينقص من الكمية بما هي كمية. أما الجزء الثاني الكيفي فهو ما ينقسم إليه الشيء من جهة الكيفية والصورة، وبهذه الجهة نقول: إن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة. والحد مؤلف من جنس وفصل^(٢٨٢). وأما الجزئي فهو عند ارسطو ما يقابل الكلي، وهو

الواحد بالعدد الذي يختلف عن الواحد بالصورة أي النوع، والكثير من الجزئي يؤلف الجزئيات التي هي أساس كل كلي لأن الكلي هو العامل للكثير وهو غير هذه الأشياء الجزئية الصورة والشكل.^(٢٨٣)

الكليات، إذن، لدى ارسطو ثابتة غير متغيرة ولا فاسدة وحاصرة للجزئيات لأنه على وفق هذه الصفات فقط للكري يستقيم قيام العلم^(٢٨٤)، والكري ثابت لا يتغير لكونه أولاً تجريد للصور، والصور لا تكون ولا تفسد وهي شيء موجود بالفعل. ثانياً للطبيعة العقلية للكري، فوق هذه الطبيعة تميل الأشياء العاملة، المفاهيم والتصورات إلى أن تكون ثابتة لا تتغير فالجوهر الذي يقال على مجموع المادة والصورة هو الذي له الكون والفساد، أما الجوهر الذي يدل عليه الحد فليس له كون ولا فساد^(٢٨٥). والجوهر الذي يدل عليه الحد هو الكري وهو يحمل على الأشياء الجزئية "فالأشياء كلها منها ما لا يقال على شيء البتة قولًا حقيقياً كلياً مثل قليون وقلياس وكل شيء جزئي محسوس، وأشياء آخر تحمل على هذه وذلك أن كل واحد من هذين هو إنسان وهو حيوان أيضاً"^(٢٨٦). وطالما الكري ثابت لا يتغير فهو لا يمكن إدراكه بالإحساس لأنه ليس كائناً في الآن وغير موجود في غير الآن فهذا على الجزئي المشار إليه، ويترتب على ذلك "أن البراهين التي تعد من الأشياء الكلية لا يمكن أن تتم بالإحساس، ولهذا فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحسن".^(٢٨٧)

نستخلص من ذلك أنه إذا كان أفلاطون يعطي الوجود الحقيقي للمثال المعاير للحسن، فارسطو يعطيه للموضوع الحسي، لأن غرض المعرفة والعلم عند ارسطو هو تكوين عالم قابل لأن يعقله الإنسان وذلك باكتشاف الكليات في الموضوعات الجزئية وهذه الجزئيات هي الموجودات أو الجوادر الأولية، لكن مع هذا ليس وجود مستقل عن الكري الذي هو صورتها، والذي يميزها

من عداتها من أصناف أخرى، أما الكليات هذه فهي أفكار يُولفها الذهن الحدسي على أساس إحساسات مكررة ترتفع إلى مستوى الذاكرة ثم إلى التجربة، وبالتالي مثل هذه الأفكار تبدع عالماً يمكننا أن نفهمه وهو عالم المعرفة، وهذا يمكننا أن نتعقله ونستعمل فيه مناهج البرهان الصادق^(٢٨٨).

أما العلة عند ارسطو فتقابل على "الذى منه يكون شيء" وهو فيه مثل النحاس للصنم والفضة للخاتم، وتقال على نوع آخر الصورة والمثال وتقابل على ابتداء التغير والسكنى الأول مثل الأب للولد، وتقال لنوع آخر كالتمام وهذا هو الذي يكون الشيء من أجله مثل الصحة علة الشيء^(٢٨٩).

وهذا يعني أن العلل عند ارسطو أربع: العلة الصورية والعلة المادية والعلة الفاعلية والعلة الغائية، ويمكن ربط موضوع المادة والصورة بموضوع العلل، بطريقة يمكن فهمها في مثال النحات وتمثاليه الذي أورده برتراند رسل^(٢٩٠): إذا كان التمثال من المرمر، فالمرمر هنا هو المادة والعلة المادية، وشكل التمثال هو الصورة أو العلة الصورية التي بفضلها تصبح المادة شيئاً معيناً محدداً وهذا التحديد للمادة هو المكون للشيء بعده الماهية التي في ذهن النحات التي صنع التمثال على هديها. أما العلة الفاعلية فهي ذلك الاتصال بين فأس النحات والمرمر الذي أتى من التمثال، وأما العلة الغائية فتمثل الغرض الذي من أجله صنع النحات تمثاليه، فهو غرض فني أم تجاري أم غير ذلك؟. وسنرى لاحقاً أن "المحرك الأول" الأرسطي لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة بل بوصفه العلة الغائية له، بمعنى أن العالم يستيقظ إلى كمال الله (المحرك الأول) الذي هو أفضل سعيد وأجل مبتغي، وبهذا الشوق الدائم يتحرك نحو الله تحركاً متصلةً دائماً، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. وهذا المفهوم يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم المطلق ثانياً.^(٢٩١)

إذن "أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية ... أي أن تكون العلل أكثر من أن تعدد إلى غير نهاية وذلك أنه لا يمكن من طريق الهيولي أن يكون شيء من لا شيء إلى ما لانهاية.. ولا يمكن أيضاً من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلاً الإنسان يتحرك من الهواء أو الهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية " (٢٩٢).

وذلك يعني أن لا يمكن أن توجد علل غير متناهية لا في الأسباب الفاعلة ولا في المحركة ولا في المادة ولا في الغاية ولا في التي على طريق الصورة، فأن "الأشياء المتوسطة وهي الأشياء التي فيها متقدم ومتأخر يجب ضرورة أن يكون المتقدم هو العلة لما بعده فأننا إذا سئلنا أي علة الثلاثة قلنا الأول وذلك أن الأخير ليس هو علتها من قبل أنه ليس علة ولا لواحد منها " (٢٩٣). هذا من ناحية الأسباب الحركية، أما من ناحية الأسباب المادية فإنه لا يمكن أن يكون ماله ابتداء من أعلى يمر إلى أسفل بغير نهاية فيكون مثلاً من النار ماء ومن الماء أرض " (٢٩٤). وأما الأسباب الغائية فإن الشيء الذي يسببه تكون الأشياء هو غاية وهذا هو الشيء الذي ليس وجوده هو بسبب تال غيره لكن وجود سائر الأشياء يسببه " (٢٩٥) .

ويعلق ابن رشد على ذلك بأن "من يصنع الأسباب التي على طريق الغاية غير متناهية فهو يرفع العقل العملي ضرورة.. وذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال وإلا كان الفعل عبثاً " (٢٩٦). فمن قال بغير ذلك أبطل العلم وذلك أنه لا يمكن العلم من دون الوصول إلى الأشياء التي لا تحتمل القسمة ويكون العالم على هذا القياس غير موجود وذلك أن الأشياء غير المتناهية التي هذه حالها لا يمكن إدراكتها بالذهن " (٢٩٧). وإنماً يمكن القول إن أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الإحصاء لم يكن العلم " (٢٩٨). إذن " يقال نهاية للذى هو آخر كل واحد من الأشياء ... الذى لا يوجد خارج منه ليوجد أولاً.

الذى هو أول وجميع أجزائه داخله ... الذى إليه الحركة وليس منه الحركة^(٣٩٩). وهذا هو المتحرك الذى لا يتحرك "المبدأ وأول الهويات فلا يتحرك لا بذاته ولا بنوع العرض وأنه يحرك الحركة الأولى السرمدية الواحدة ... وحركة الكل سرمدية فإن الجرم المستدير سرمدي لا وقف له"^(٣٠٠).

أما القوة والفعل عند ارسطو، فإن الفعل للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة إلى المغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز، المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل^(٣٠١). وهذا يعني أن ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل مرتبط بموضوع الصورة والمادة عند ارسطو، فالمادة الخالصة يتصورها استعداداً بالقوة تقبل الصورة، فكل تغير هو من قبيل ما يمكن أن نسميه "تطوراً" بمعنى أن الشيء الذي يطرأ عليه التغير - مثل كتلة المرمر التي هي تمثال بالقوة - يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما كان قبل تغيره، والشيء إذا زادت صورته، يعد أكثر في وجوده "الفعلي"؛ وهذا مذهب متفائل يعترف بوجود غاية منشودة (الله)، فالكون وكل ما فيه يتطور تجاه شيء، وهو في تطوره لا يبني متربقاً إلى درجة أعلى من درجته السالفة^(٣٠٢). إذن ثمة حركة صاعدة مستمرة تحدث بين الكينونة والماهية، وقد كان أحسن وصف للماهية وفق هذا المعنى - هو وصف ارسطو What it was (ما هو، هو شيء في الماضي)^(٣٠٣).

ثانياً - نظرية التناهي واللاتناهي

ابتداءً يؤكّد ارسطو أهمية موضوع التناهي واللاتناهي بقوله: "فقد يلزم من جعل نظره في أمر الطبيعة أن ينظر في ((النهاية)) هل هو موجود، أو لا؟ وأن كان موجوداً فما هو؟"^(٣٠٤). ولما كان موضوع العلم الطبيعي المقادير والحركة والزمان "فقد وجب ضرورة أن يكون كل واحد من هذه أما متناهياً وإما غير

متناهٰ^(٣٠٥)، والدليل على أهمية هذا الموضوع أن جميع من يظن بهم انهم شرعوا في هذا الفن من الفلاسفة شرعاً يعتقد به فقد تكلموا في "لأنهاية" وكلهم جعله كالمبدأ للموجودات^(٣٠٦). وهنا يعترض ارسطو على من سبقه، في مسألة جعلهم اللا متناهي مبدأً "إذا كان مبدأ فإنه أيضاً مبدأ لا متكوين ولا فاسد، وذلك أن المتكوين قد يجب أن يوجد له آخر، وآخر كل تكون فasad^(٣٠٧)، وذلك لأن المبدأ يعني النهاية، وليس للأنهاية مبدأ، وذلك أنه إن كان مبدأ فهو نهاية له^(٣٠٨).

يؤكّد ارسطو على أن هناك أسباب لوجوده تقضي بضرورة افتراض اللا متناهي "فقد يلزم من بحث عن "لأنهاية" التصديق بأن شيئاً لا نهاية له من قبل خمسة أشياء خاصة"^(٣٠٩):

- ١- أول هذه الأشياء هو مرور الزمان بلا نهاية "أعني من قبل الزمان، فإن الزمان غير متنه"^(٣١٠).
- ٢- ثاني تلك الأشياء هو قسمة المقادير بلا نهاية أي "من قبل القسمة التي تكون في المقادير"^(٣١١).
- ٣- إذا لم يكن اللا متناهي وبه تكون الأشياء وتفسد، انقطع الكون والفساد لانقطاع المكون، أي "يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار"^(٣١٢)، اعتماداً على قول ارسطو "وأيضاً من قبل هذا الوجه وحده يتھيأ إلا يخلو في وقت من الأوقات الكون والفساد"^(٣١٣).

٤- إذا قلنا متناهياً فذلك معناه أنه يتھي إلى شيء آخر، فإذا كان هذا الآخر متناهياً انتهى إلى آخر، وإذا كان لا متناهياً فقد ثبت، إذ "أن المتناهي هو أبداً يتھي إلى شيء"^(٣١٤).

٥- التوهم بأن وراء العالم خلاء بلا نهاية أو جسماً "ملاء" بلا نهاية، فإن كان وراء العالم خلاء بلا نهاية، فقد وجّب أن تكون فيه عوالم وأجسام بلا

نهاية، لأنَّ الْخَلَاءِ جَسْمٌ مَكَانٌ وَمَا عَدَمُ مَكَانًا وَهُوَ يَقْبَلُهُ فَيُجِبُ أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِهِ بِالْفَعْلِ، لَأَنَّ لِيْسَ بَيْنَ مَا بِالْقُوَّةِ وَمَا بِالْفَعْلِ اِنْفَصَالٌ وَتَرَابُخٌ وَكَذَلِكَ الْمَقَادِيرُ التَّعْالَيمِيَّةُ وَمَا خَارَجَ السَّمَاوَاتِ، وَأَنَّ كَانَ هَذَا بِلَا نَهَايَةً، فَقَدْ يَظْنُ أَنَّ جَسْمًا يَكُونُ نَهَايَةً لَهُ وَعَوْالَمٌ بِلَا نَهَايَةٍ، فَإِنَّهُ لِيْسَ شَيْءًا يَوْجِبُ أَنْ يَكُونَ مَكَانَ الْعَالَمِ بِهَذَا الْمَوْضِعِ مِنَ الْخَلَاءِ، أَوْ أَنْ يَكُونَ مَكَانَهُ بِمَوْضِعٍ آخَرَ مِنْهُ، فَإِنَّهُ كَانَ الْجَرْمُ بِمَوْضِعٍ وَاحِدٍ فَجَاهَتْ أَنْ يَكُونَ بِكُلِّ مَوْضِعٍ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا فَرْقَ فِي الْأَمْوَالِ الْأَزْلِيَّةِ بَيْنَ الْمُمْكِنِ وَبَيْنَ الْمُوْجُودِ^(٣١٥) :

وَإِذَا انتَقَلْنَا إِلَى بَحْثِ كَوْنِ الْلَّامِتَاهِيِّ جَوْهِرًا أَمْ عَرْضًا، وَجَدْنَا اِرْسَطَوْ يَرْدُ عَلَى الْفِيَثَاغُورِيِّينَ وَأَفْلَاطُونَ الَّذِينَ جَعَلُوا مِنْهُ جَوْهِرًا وَمُبْدِأً قَائِمًا بِذَاتِهِ، مُثْلِ آلَّفِيَثَاغُورِسَ جَعَلُوهُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ أَنَّ الْعَدْدَ لَيْسَ هُوَ شَيْئًا مُفَارِقًا وَلَا يَنْسَبُ لِشَيْءٍ آخَرَ، بَلْ هُوَ بِذَاتِهِ جَوْهِرٌ^(٣١٦). أَمَّا أَفْلَاطُونَ فَيَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَ خَارِجَ الْجَسْمِ جَسْمًا أَصْلًا، وَلَا الصُّورَةُ مِنْ قَبْلِ أَنْهَا لِيْسَ عِنْدَهُ فِي مَكَانٍ أَصْلًا، غَيْرَ أَنَّهُ يَقُولُ أَنَّ "لَا نَهَايَةً" مُوْجُودٌ فِي الْمَحْسُوسَاتِ وَفِي تَلْكَ^(٣١٧)، وَتَلْكَ "هَا تَعُودُ عَلَى الصُّورَةِ، لَكِي يَبْتَأِسْطُو لَاحِقًا أَنَّ الْلَّامِتَاهِيِّ لَيْسَ جَوْهِرًا" وَذَلِكَ لِأَنَّ الْلَّامِتَاهِيِّ يَقْالُ عَلَى الْأَشْيَاءِ بِكُونِهِ صَفَةٌ تَحْمِلُ عَلَيْهَا وَلَا يَحْمِلُ عَلَيْهِ هُوَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَّا فَإِنَّهُ إِذَا أَمْكِنَ أَنْ يَكُونَ جَوْهِرًا، فَإِنَّهُ سَيَكُونُ حِينَئِذٍ بِالْحَضْرَةِ قَابِلًا لِأَنْ يَنْقَسِمَ، وَقَبْوَلُهُ لَأَنْ يَنْقَسِمَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَمْكُنُ أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَى مَا لَا نَهَايَةٍ، فَتَوْجِدُ حِينَئِذٍ مَا لَا نَهَايَةٍ، وَهَذَا خَلْفٌ^(٣١٨).

وَالْسُّؤَالُ الْآَنِ: إِذَا كَانَ الْلَّامِتَاهِيِّ مُوْجُودًا عَلَى النَّحْوِ السَّابِقِ، عَرْضًا وَلَيْسَ جَوْهِرًا، فَمَا طَبِيعَتِهِ؟، يَرَى اِرْسَطَوْ "أَنَّ الْلَّامِتَاهِيِّ لَا يَوْجِدُ بِالْفَعْلِ وَإِنَّمَا يَوْجِدُ بِالْقُوَّةِ، عَلَى أَنَّ لَا يَفْهَمُ الْوَجْدُ بِالْقُوَّةِ، هَذَا بِمَعْنَى إِمْكَانِيَّةِ التَّحْوِلِ إِلَى الْفَعْلِ"^(٣١٩)، أَيِّ الْقُوَّةِ الَّتِي تَبْقَى بِاسْتِمرَارِ كَذَلِكَ إِلَى الْفَعْلِ "كَمَا هُوَ الْحَالُ بِالنَّسْبَةِ لِلْحُرْكَةِ وَالتَّغْيِيرِ، فَالْحُرْكَةُ يَقْالُ أَنَّهَا بِالْقُوَّةِ، وَيَتَحَقَّقُهَا تَتَهْلِي، فَالْتَّشَابِهُ بَيْنَ

اللا متناهي، والحركة حينما يطلق على كل منها أنه بالقوة^(٣٢٠). وبذلك فليس للامتناهي وجود بالفعل لأن لو وجد بالفعل يجب أن يكون قابلاً للقسمة إلى أجزاء متناهية، وهذا خلف^(٣٢١).

إذن اللا متناهي من حيث التركيب مستحيل، أي أنه لا يمكن أن ترکب من الأشياء المتناهية شيئاً لا متناهياً، لكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار، أي أن القسمة في الكميات الرياضية أن تكون غير نهائية^{*} فاللا متناهي أقل درجة في الوجود من المتناهي^(٣٢٢).

وبهذا المفهوم تلعب فكرة اللا متناهي دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة للفكر الفلسفي والديني على حد سواء، فقد نظر أرسطو لها، كما نظرت الروح اليونانية بشكل عام، بوصفهما نقصاً، وأن الكمال يكون في المتناهي لأنه تام بينما اللا متناهي فيه أشياء لم تتم بعد، إذن هو يتصرف بالنقص^(٣٢٣).

وهناك مبدأ أرسطي آخر سيكون له تأثير كبير في الفلاسفة المسلمين فيما بعد، ألا وهو "ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبال فعل لا بداية ولا نهاية له"^(٣٢٤) وعليه يرى أرسطو أن الزمان والحركة لا بداية ولا نهاية لهما، لعدم اجتماع أجزائهما معاً وبالفعل.

ثالثاً - الله والعالم

يجدر بنا أن ننوه ابتداءً إلى ترابط البحث عند أرسطو - بين الله والعالم من جهة، ومن جهة أخرى بين الله والعالم والزمان والحركة والمكان، إذ من الصعوبة بمكان فصل أي من هذه المباحث عن بعضها، بدليل "أن الله عند أرسطو علة تامة لا يتأخر وجود معلولها عنها بالزمان، إذ لو صرحت ذلك لحدث تغير فيه، وهذا محال، وعليه فالعالم أزل^(٣٢٥)ي". ونظرة أولية سريعة لهذا النص تثبت ما بدأنا به المبحث، ثم لننظر إلى دليل قدم الحركة عند أرسطو " فمن

الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك. فإن الجوهر ينقدم علىسائر الموجودات. فإن كانت الجواهر فاسدة، فالأمور كلها تكون فاسدة. إلا أنه لا يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة، وذاك أنها دائمة، ولا الزمان أيضاً فإنه لا يمكن أن يوجد متقدم أو متاخر، إن لم يكن زمان. والحركة، أيضاً يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان، فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة، أو انفعالاً لها، وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المكانية، ومن جملة هذه الحركة، الدورية^(٣٦).

وقد شرح هنا الدليل كل من ثامسطيوس^(٣٧) وابن سينا^(٣٨)، وأوجزه الرازى وهو بقصد إبطال أدلة الذاهبين إلى قدم الزمان ومنهم ارسسطو^(٣٩). وإذا نظرنا إلى صورة هذا الدليل في كتاب (الطبيعة) لارسطو، وجدناه على أي وجه ليت شعري، يكون المتقدم والمتاخر إذا لم يكن زمان، وكيف يكون إذا لم تكن حركة؟ فإن كان الزمان عدد حركة أو حركة ما، فإن الزمان أن كان سرداً فواجب ضرورة أن تكون حركة أزلية^(٤٠).

وهكذا يتبيّن أن الزمان عند ارسسطو أزلي وكذلك الحركة، والعالم أبدى، وتؤيد ذلك الأدلة التي يعتمدّها لإثبات الهيولى التي تتكون منها الأشياء باقية غير فاسدة^(٤١)، وكذلك الأدلة التي يثبت بها الحركة على ذات المعنى^(٤٢).

أما المكان عند ارسسطو فهو "نهاية الجسم المحيط وهو نهاية الجسم المحتوى تماس عليها ما يحتوي عليه، أعني الجسم الذي يحتوي المتحرّك حركة انتقال^(٤٣)، وهو قسمان عام وخاص، فالعام "هو الذي فيه الأجسام كلها. و(الخاص) وهو أول ما فيه الشيء.. وهو الذي يحويك وحدك لا أكثر منه"^(٤٤).

وهذا يعني إن هناك مكاناً عاماً يحوي الكون كله ومكاناً خاصاً بشيء معين يحكم طبيعته، ويدخل الشيء في مجموعة أماكن تتدخل بعضها إلى أن تصل

إلى المكان العام الذي يحوي الكون كله ولا يحويه شيء. وإن ذن فالمكان مرتبط بالشيء الذي يحويه، ولكنه ليس صورة له وإنما يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء وتميزه عنها، فإنه لا يكون الصورة أو الهيولى أو الغاية أو البعد لتلك الأشياء، بل هو نهايتها الحاوية^(٣٥). ومن ثم فالمكان عند ارسطو متنه، سواء كان مكاناً عاماً أم خاصاً، لكون الجسم الطبيعي عنده متناهياً^(٣٦).

رابعاً - النفس

يعرف ارسطو النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"^(٣٧). وفق هذا التعريف، فإن النفس عند ارسطو غير الجسم، فالنفس جوهر أو صورة للجسم المادي، الذي هو موجود والنفس صورته وكماله وفعله، فالنفس والجسم إذن عند ارسطو ليسا شيئاً واحداً، فالجسم هيولي والنفس جوهر وصورة، النفس هي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط "فالنفس هي مثل البصر، والقوة التي هي الآلة، فاما الجرم فإنه شيء ذو قوة، وكما أن الحدقة هي العين والبصر، كذلك النفس والجسم هما الحيوان"^(٣٨).

إذن النفس لا يمكن أن توجد مستقلة عن البدن، وأنها موثقة إليه، وهم مرتبطان ارتباط المادة والصورة، وإذا كانت النفس فعل الجسم الأول (كمال أول)، فالأفعال الثانية هي التي تصدر عن ذلك المركب، أي الحاصلة باستعمال الوظائف، فإذا كان هذا الحال، فإنه يؤدي إلى القول أن ارسطو يقول بفناء النفس بعد الموت، وأنها ليست خالدة، حتى جاءت نظرية العقل في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرین الذين وجدوا فيها آثاراً واضحة للثنائية الافتلاطونية^(٣٩).

إذ يقول ارسسطو " وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولي ، أكرم من الهيولي ، وبذلك صار روحانياً غير ميت " ^(٣٤٠) .

ويذهب رسل إلى أننا لكي نفهم مذهب ارسسطو في النفس ، ينبغي أن نذكر أن النفس هي صورة الجسد ، وأن الشكل المكاني ضرب من ضروب الصورة ، أما العقل فيختلف عن النفس ، إذ هو أقل ارتباطاً بالجسد ^(٣٤١) .

المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة

تمهيد

في أواخر القرن الرابع وأوائل الثالث قبل الميلاد ظهرت المدارس اليونانية المتأخرة ، وأشهرها ، بل أكثرها تأثيراً في ما بعد ، الرواقية والأبيقورية والأفلوطينية ، فالرواقية نسبة إلى مكان التعليم في الرواق ، والأبيقورية نسبة إلى صاحب المدرسة أبيقور ، الذي كان يعلم في الحديقة ، والأفلوطينية نسبة إلى الفيلسوف الاسكندراني المصري أفلوطين .

وعلى الرغم من زوال تلك المدارس منذ القرن الأول للميلاد تقريراً ، إلا أن روح الرواقية لا تزال سارية حتى اليوم بمبدئها العام (التحرر من الأهواء) ، وقد أكد الأستاذ جلبرت مري على ذلك بقوله: لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريراً ، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون (مؤسس الرواقية) ، قد أعلنوا أنفسهم روaciين ^(٣٤٢) . على أن السبب الحقيقي (المسكون عنه) كما يبدو للباحث - هو المبدأ الآخر للرواقية (الاستسلام لقانون القضاء) ، فهذا المبدأ غالباً ما يدعم انتشاره الملوك والخلفاء ، وذلك لسحب البساط - مسبقاً - من تحت أقدام أي ثورة أو رفض أو تمرد قد يزعزع كراسיהם ، وذلك بتصوير تلك الثورة أو ذلك التمرد بأنه مضاد للقدر والقضاء الإلهي . بينما اكتسبت الأبيقورية معنى منحرفاً ، وأصبح الشخص الذي

يوصف بأنه أبيقوري إنما يدل على إنهم أكثروا في الشهوات وإسرافه في الملذات - أما الأفلاطينية فيكتفي أنها أثبتت بطلالها - عبر نظرية الفيض - على قمم عالية في الفلسفة الإسلامية أما تأييدها، مثل الفارابي وابن سينا، وأما رفضها - ورفض الفلسفة فلسفه، وإلا مع من يتصادى الفيلسوف - مثل الغزالى في نقه للفلسفه ورفضه لنظرية الفيض.

٤- الرواقية " Stoicism "

تقوم الرواقية على مبدأين أساسين مع التوفيق بينهما، وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية، الأول منها خاص بالطبيعة، والثاني بالإنسان فقد آمن زينون (٣٣٦ - ٢٣٦ ق.م) وهو مؤسس المدرسة، بأن الصدفة لا وجود لها، وأن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة، وكل شيء مسوق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان. وهذه هي نظرية العناية الإلهية، وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته و اختياره إلى أن يتواافق مع القوانين العامة للطبيعة، فالفضيلة إذن تقوم في حرية الإرادة والموافقة للطبيعة، وهذا يعني أن ليس للفيزيقيا أو الميتافيزيقيا، من قيمة إلا بمقدار ما يساعدان على الفضيلة ^(٣٤٢). حتى أن (زينون) اشتهر بمقولته: أن الفلسفة بستان والمنطق سوره، والطبيعة شجره، والأخلاق ثمره ^(٣٤٤). جاعلاً بذلك الأخلاق لب الفلسفة والباحث النظرية من طبيعة ومنطق تابعة لها.

يمكن القول إن "زينون" حاول مقاومة الميتافيزيقيا ولكن بمتافيزيقيا أخرى خاصة به، ((فقد بدأ زينون بإثبات وجود العالم الحقيقي، فسأل الشراك: ((ماذا تعني بقولك حقيقي؟)) ((أعني شيئاً صلباً ومادياً، وأعني أن هذه المنضدة مادة صلبة)). فسأل الشراك ((وما رأيك في الله وفي الروح؟)) فقال زينون ((هذا على أكمل ما تكون الصلاة، هما أشد صلاة من المنضدة)), ((وهل الفضيلة أو

العدالة أو حكم الثلاثة مادة صلبة كذلك؟)) فقال زينون: ((طبعاً، أنها غاية في الصلابة))^(٣٤٥). وقد ترتب على نظريته الحسية هذه في المعرفة، ونزعته العلمية نظرية ديناميكية تنتهي إلى وحدة الوجود الطبيعية، إذ أن الوجود كله جسماني، حتى العقل ما دام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلابد أن يكون جسمانياً، وحتى الصفات الأخلاقية، فالخير كما يقول "سينيكا" وهو من فلاسفتهم المتأخرين، جسم لأن له فعلاً وتأثيراً في النفس. والله والنفس كذلك ماديان، فالنفس مادتها نفس عاقل حار، وهي خليط من الهواء والنار وتتأثر بالجسم، وتؤثر فيه، ويمكنها الانفصال عنه.^(٣٤٦)

لقد جاءت الرواقية بفكرة جديدة عن الله، تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليها، فالله الذي خلق العالم ليس مفارقاً له بل مباطن له ومنه حدث العالم، أما كيف حدث العالم؟ فقد كانت النار في الخلاء اللا متناهي، ولم يكن عداتها شيء، وتتوترت وتحولت هواء، وتتوتر الهواء فتحول ماء، وتتوتر الماء فتحول تراباً، وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه ((بذرة مركريّة)) وهي قانون العالم (لوغوس)، فانتظم العالم بكل أجزائه دفعه واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها شيئاً فشيئاً وما تزال تخرج بقانون ضروري أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق أو الصدفة^(٣٤٧). وكل أجزاء العالم، سواء منها الكائنات والأجرام السماوية أو الموجودات الأرضية، متراقبة ومترادفة بتألف وانسجام تام^(٣٤٨).

ولكن، كما ظهرت الموجودات من النار، فستعود تلك النار لتلتهم الكون بأسره، في هلاك غير نهائي، فستعود وتولد الأشياء من جديد، وتلتهمها النار من جديد، وهكذا دواليك في مرات لا يحصرها عدد^(٣٤٩). إذن العالم عند الرواقية متناه، لأنه محدث فهو عالم يحدث ويضمحل^(٣٥٠). ومع عدم اعتقاد الرواقيين بوجود خلاء داخل هذا العالم، وأنه ذو وحدة مادية متصلة، فما دام لا وجود

عند هم ألا للجسم، فالخلاء غير موجود^(٣٥١)، لكنهم يجوزون وجود الخلاء خارج العالم، وهذا الخلاء الخارج العالم لا نهائي^(٣٥٢)، لأن العالم يتحرك مما يستوجب فراغاً يتحرك فيه، وقد اضطروا لهذا القول اضطراراً، لأنه يتعارض مع مذهبهم الأصلي، لأنهم رفضوا فكرة الخلاء داخل العالم، لكون التداخل بين الأجسام بعضها في بعض، يجعل فكرة المكان أو الم محل ضرباً من الوهم^(٣٥٣). ومن ثم اضطروا - أيضاً - إلى القول بوجود زمان خاص، لأنهم أنكروا أصلاً فكرة الزمان بالقول بأن الموجود الحقيقي ليس الذي يتحرك بل ما يقبل الفعل والانفعال، فلا يحتاج الزمان، والزمان الخاص الذي قالوا به هو المدة من بدء العالم إلى نهايته.^(٣٥٤)

ثانياً - الأبيقورية * Epicureahism

قد أصبحت الأبيقورية عنواناً للبحث الفلسفي الأخلاقي المعتمد على اللذة بوصفها أول كل خير، وحتى الحكمة والثقافة فإنهما يرجعان إليها على شرط النظر إلى عواقبها الوخيمة، وتحمل الألم المؤقت في الابتعاد عنها في سبيل اللذة المستقبلية، ومن ثم فإن اللذة عند أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) هي البعد عن الألم وتجنبه أكثر منها اقبال على النعمة وهذا هو سبب زهده في الطعام والصلات الجنسية لأنهما لا يؤديان - كما يرى - إلى خير أبداً، والسعيد السعيد من لم يصب منها بضرر. أما رأس الفضائل فهي الصداقة التي لا تنفصل عن اللذة، إذ بدونها لا يعيش المرء آمناً بغير خوف.^(٣٥٥)

أما في الطبيعتيات فقد واقفت الأبيقورية الروح الأيونية في أنه لا يوجد شيء من لا شيء، ولا ينتهي شيء إلى عدم، والكون أزلبي أبدى^(٣٥٦)، وهذا الكون يسبح في فراغ لا نهائي، وهذا الرأي يشكل عودة إلى اتجاه الفلسفة الطبيعية قبل سقراط^(٣٥٧).

على أن أبيقور قد خالف أفلاطون وأرسطو بقولهما بعالم واحد، ورأى أن هناك عدداً لا متناهياً من الأكوان تولد وتتفنى من عدد لا متناهي من الذرات المتحركة في فراغ لا نهائي، فالجواهر الفردية موجودة إذن، وهي في عدد غير متناه، وتؤلف عوالم غير متناهية، لكل عالم شكله وموجوداته وقتاً ما^(٣٥٨). وفي هذه الآراء تبدو آثار الذرية واضحة، غير أنه خالف ديمقريطس في موضوع (الضرورة) في تصادم الذرات، فقال بالصادفة والانحراف^(٣٥٩). فالذرات في مذهبه ذات ثقل، وتسقط سقوطاً متصلأً، وهي لا تسقط تجاه مركز الأرض، بل إلى أسفل بمعنى مطلق لهذه الكلمة، على أنه قد يحدث أحياناً لاحدي الذرات أن تتأثر بما يشبه الإرادة الحرة، فتتحرف انحرافاً يسيرأ عن طريقها المباشر إلى أسفل، وبهذا تصطدم مع ذرة أخرى^(٣٦٠). وقد أراد أبيقور بهذا الانحراف تفسير الحرية الإنسانية التي أكدتها بخلاف الرواقين، وبهذا فقد أدخل فكرة روحية في الواقع المادي^(٣٦١).

وقد أدت فكرتا المصادفة والانحراف عند أبيقورية إلى عد مسألة العناية الإلهية وهما من الأوهام، مع عدم انكار الآلهة في الوقت نفسه، فتصورهم موجودين في نفوس الناس أو في الهواء أو على شكل صور أثيرية يدركها الناس على صورة جمال كامل ومثال أعلى للفضيلة والحياة السعيدة^(٣٦٢).

ثالثاً - أفلوطين " Plotinus " (٢٧٠ - ٢٠٥ م)

يميز أفلوطين - شأنه شأن أفلاطون - بين عالمين - مع ملاحظة أن " عالم " هنا تأتي بمعنى الوجود: عالم العقل وعالم الحس، عالم العقل هو عالم الحقيقة ومصدر الوجود وهو مرتب على نظام يتوجّه المطلق الذي يشير إليه أفلوطين بأسماء مختلفة، فيسميه تارة الأول Proton والواحد Toen والخير Tagothon يليه العقل الكلي Nous يليه النفس الكلية Psyche، ومن هذه الأقاليم الثلاثة

Hypostases يتكون العالم العقلي^(٣٣). إذن ميتافيزيقاً أفلوطين تبدأ بثالث مقدس: الواحد والروح والنفس^(٣٤) وهذه الميتافيزيقيا الأفلطينية تعد بمثابة جسر لعبور الهوة التي وقع فيها الفلاسفة السابقون - حتى أفلاطون - الذين حاولوا الارتفاع بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة، ومع ذلك لم يصلوا بهذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب الواحد أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات. وعليه يعد ذلك الجسر الذي شيده أفلوطين انعطافةً كبيرةً وتميزاً ملحوظاً في مسار الفكر اليوناني يصل إلى حد وجوب وضعه أو عده تياراً جديداً - بكل معنى الكلمة الجدة - في مسيرة ذلك الفكر.^(٣٥)

يتحدث أفلوطين عن ذلك الواحد أحياناً وكأنه الإله، وأحياناً أخرى على أنه الخير.. غير أنه أعظم من الوجود، حاضر في كل مكان، وليس في مكان، شامل ولكن لا يعرف^(٣٦). فإن "الريوية هي العلة الأولى، وأن الدهر والزمان تحتها، وأنها علة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع"^(٣٧)، وذلك مقابل "ذوات الأوساط التي لا بد لها من غaiات، وأن البغية هي الغاية، وأن معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها هو أن تكون بسبب غيرها"^(٣٨). ومعنى أن يكون غيرها بسببها، وأن لا تكون تلك العلة، هي سبب صدور الموجودات أو الأشياء الكثيرة عنها بحيث (إن القوة النورية تسنح منها على العقل، ومنها يتوسط العقل على النفس الكلية الفلكلية، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة، وأن هذا الفعل يكون منه بغير حركة، لأن حركة جميع الأشياء منه وبسببها، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والنزوع)^(٣٩). وسبب أن فعل الأول بغير حركة منه (إن كل فعل فعله الباري الأول - عز وجل - فهو تام كامل، لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى)^(٤٠). وأما الشوق فأن (جميع الفاعلين الكاملين يفعلون بسبب الشوق

ال الطبيعي السرمدي) (٣٧١). وبهذه العلاقة المتدرجة بين الواحد والأشياء، يقترب الواحد من الإله اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحديده الكيفي (٣٧٢)، وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين: أولاًً بين المتناهي واللامتناهي وثانياً بين العقل والمعقول. وهذا ما يعطي الأنطباع بأن أفلوطين نظر إلى الله بكونه اللامتناهي مقابل المتناهي (٣٧٣).

بعد الواحد يأتي العقل *Nous* الذي يتميز - خلافاً لوحدة الأول - بثنائية، تأتي من كون العقل هو صورة الواحد، وإنما تولد لأن الواحد في بحثه عن نفسه يستعمل قوة الأ بصار، وهذا الأ بصار هو (*الناوس*) (٣٧٤). فلذلك يحتاج الفاعل إلى أن يرى الشيء قبل أن يفعله، لأنه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه) (٣٧٥). والفاعل الأول هو (فاعل العقل الذي هو عقل دائم، لا عقلنا، لأنه ليس بعقل مستفاد، وليس هو مكتسباً) (٣٧٦).

أما النفس، فإنها وإن كانت تركت عالمها العالمي وهبطت إلى هذا العالم السفلي لتظهر افعالها وقوتها الكريمة، فستفلت من هذا العالم بعد تصويرها وتدميرها إياها وصارت إلى عالمها سريعاً ولم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً بل أنتفت به) (٣٧٧). فالنفس وليدة العقل الآلهي وهي ثالث أعضاء الثالوث وأدنىها متزلة، إلا أنها - على الرغم من كونها أدنى متزلة من الناوس - خالقة الكائنات الحية جميعاً، فهي التي خلقت الشمس والقمر والنجوم، وسائر العالم المرئي جميعاً. فإن كان الرواقيون قد وحدوا بين الطبيعة والله، فقد عد أفلوطين الطبيعة أدنى الأفلاك، لأنها شيء ينبع عن النفس حين تنسى النفس أن تنظر إلى أعلى تجاه الناوس (٣٧٨).

يذهب أفلوطين إلى أن الزمان لا وجود له قبل فعل النفس إذ (كان الزمان في البداية.. قائماً بذاته في سكون مع الموجود المطلق، لم يكن آنذاك زماناً، بل كان ممتزجاً مع الحق، وفي ثبات معه) (٣٧٩). ولكن النفس التي كانت

موجودة هناك، اختارت لنفسها هدفاً، فكان فعلها من أجل ذلك الهدف سبيلاً لإيجاد الزمان، فالنفس (قد تملمت إلى شيء آخر، إلى الاختلاف والمغايرة في الهوية الواحدة وإيجاد المغاير الذي هو أبداً متجدد، وأوجدت بذلك صورة الأبدية، أوجدت الزمان)^(٣٨٠). وبهذا يكون وجود الزمان نتيجة للحركة التي قامت بها النفس، لكن مع ملاحظة أن (النفس عندما أوجدت العالم المعروف لحواسنا، شبيه العالم الآلهي تحركت، ليس نفس حركة الآلهي، ولكن بشكل شبيه، في جهة منها لكي تحتذى الذي للآلهي، ولكي تتحقق وجود هذا العالم، فإن النفس تركت جانبًا ازليتها، واكتست بالزمان، وأصبح العالم الذي كونته تابعاً للزمان، وجعلته في كل نقاطه شيئاً زمنياً، وقيدت كل عملياته بالزمان لأن العالم يتحرك فقط في النفس، ولذلك فإن حركته دائمًا في الزمان الذي يوجد في النفس)^(٣٨١). ولم يقتصر فعل النفس على مسبق، بل عملت على جعل فعلها مستمراً غير منقطع، مما جعل الزمان يكون على شاكلة ذلك الفعل (لكي تتحقق النفس طاقتها في عمل بعد عمل، وبشكل ابداعي مستمر، أتتجت النفس التماقِب والفعل أيضاً، وأصبح لها أغراض جديدة لم تكن من قبل، وهكذا فإن الزمان استمر مع التغير الذي طرأ على حياة النفس، فإن الحركة اللامتناهية لحياة النفس المنطلقة إلى أمام، جعلت معها الزمان غير متناه)^(٣٨٢).

وهكذا يكون الزمان الذي هو فعل النفس مرتبطاً بيقائهما، ومستمراً باستمرارية فعلها، فإذا ما عرفنا بأن (النفس ليست بجسم وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفني بل هي باقية دائمة)^(٣٨٣)، إذن فالزمان - كما يعرفه استاذنا الألوسي - هو حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر^(٣٨٤). أما المكان فهو عند افلوطين (يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره، وإنما يحيط المكان بشيء جسماني، وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم، والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام، فليس أذن في مكان، لأن المكان لا

يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره)^(٣٨٥). وهذا النص وما قبله من نصوص يبين لنا إن أفلوطين لم يدرس المكان أو الزمان بصورة مستقلة، وأنما درسهما من خلال دراسته للنفس التي هي (علة له >المكان<) والعلة تحيط بالمعلول^(٣٨٦)، ولما كانت النفس أزلية - كما تبين آنفاً - فالمكان أيضاً أزلي كما العالم والزمان.

المبحث الرابع

المتأله واللامتأله

عند الفلسفه المسلمين قبل ابن سينا

المقصود الأول: الكلبي

المقصود الثاني: الفارابي

المقصود الثالث: أبو بكر الرازى

المقصود الرابع: إخوان الصفا

تمهيد

بعض النظر عن مسألة أصالة الفلسفة اليونانية أو عدم أصالتها، ومعجزة العقل اليوناني أم اعتماده على ما سلف من حضارات، وهل أثر الشرق باليونان؟ أم لم يتأثر اليونان بالشرق وما وصل إليه من نظرات حول مختلف القضايا من الله مروراً بالطبيعة وانتهاء بالإنسان. لأن من دواعي ذلك النظر - أن دخلنا في تفاصيله - أن يؤدي بنا إلى متألهات لا تمت بصلة - من قريب أو بعيد لصلب موضوعنا، وعليه نقول بغض النظر - ذاك - فقد خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والتزعمات الفكرية الإسلامية من جهة، وثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفية الأجنبي، اليونياني خصوصاً من جهة أخرى.^(٣٨٧) فلقد أخذ فلاسفة الإسلام من ديمقريطس، وهيرقلطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلاطين وغيرهم، لكنهم دمجوا كل ذلك - بسبب محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل - في نهج فلسفي خاص، له من السمات والخصائص ما يحملنا على أفراده بما يمتاز به في الخضم العام للتفكير البشري^(٣٨٨).

فلا تثريب على أحد، أن يأخذ عن الآخرين، إذا نجح في صهر وتمثل ما يأخذ في نهج أو نظام فلوفي له سماته وللامحة الخاصة، وخير دليل على ذلك هو مخالفة الكندي - كما سنرى لاحقاً - لأرسطو في قدم العالم، وتحوير مشائئ الإسلام لنظرية أفلوطين في الصدور، وما نجده عند ابن سينا من أشياء لم تبلغ إلينا عن ارسطو^(٣٨٩)، إلى غيره من أمور كثيرة في مجال الابداع الفلوفي لا يسع المجال لذكرها ثم أنه من الخطأ، كل الخطأ، الاعتقاد بأن حاجات عصرنا الحاضر تحتم علينا أن لا نفتتش عن ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر، لغة ومعنى، فهذه كذبة كبرى زوقتها لنا مذاهب مليئة بالدعوى الزائفة التي أبعدتها عن تراثها الأوروبي أيضاً.^(٣٩٠)

المقصد الأول: الكندي "ت ٥٢٥٨"

أولاً- صورة العالم

يعتمد الكندي في مسألة صورة العالم على الفكرة السائدة في مباحث فلاسفة اليونان التي تعد الأرض في مركز الكون، كروية الشكل، ثابتة في مكانتها، تحيطها كرة الماء، ثم كرة الهواء، ومن ثم كرة النار، وذلك طبقاً لطبيعة العناصر في خفتها وتقلها وسرعتها وبطيئها، ثم تأتي الأفلاك ابتداءً من ذلك القمر حتى الفلك الأقصى الذي ليس خارجه خلاء ولا ملء. وهذه الأفلاك تتحرك حركة دائيرية حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، وهذا الفلك - ما بعد ذلك القمر - لا يعترىه كون ولا فساد، ولا نمو ولا نقص، ولا استحاللة سوى الحركة المكانية، لأن هذه الصفات تخص عالم الكون والفساد، عالم العناصر الأربعية، عالم ما تحت فلك القمر، أما عالم الفلك الأقصى فهو ثابت بسيط دائم الحياة بالشخص وإن كان هادئاً لأنه مبتدع ابتداعاً من عدم ككل شيء سوى الله، وأنه مركب من هيولى وصورة المركب والحادث، وهي كائن حي ناطق

معيّز، متّحرك حركة مؤثرة في العالم الأسفل.^(٣٩١) والفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم، هو فلك مغلق، ليس خارجاً عنه شيء، أي لا خلاء ولا ملء، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم، "أن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملء، أعني لا فراغ ولا جسم"^(٣٩٢). وهذا مرتبط بتصور الكندي للمكان، فالمكان و المتمكن عنده من المضاد الذي لا يسبق بعضه بعضاً، والخلاء مكان لا متمكن فيه، فليس يمكن أن يكون مكان بلا متمكن أي خلاء، فليس يمكن أن يكون الخلاء المطلق موجود. هذا من ناحية الخلاء، وأما الملء، فاما أن يكون لا متناهياً، أي ملء بعد ملء، واللاتهائي بالفعل ممتنع أن يكون - كما سيتوضّح لاحقاً - وأما أن يكون متناهي الكمية^(٣٩٣)، ونعود في هذه الحالة إلى نقطة الصفر، المكان والمتمكن.

ثانياً: حدوث العالم

العالم عند الكندي محدث، حدث ضربة واحدة حدوثاً مطلقاً - وابتدع ابتداعاً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة^{*} فالواحد الحق إذن الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر^(٣٩٤).

ومقصود بالإبداع هنا هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان، والإبداع يقابل هنا الصنع والتكون لكونه مسبوقاً بالمادة، والإبداع بلغة الكندي هو "إظهار الشيء عن ليس"^(٣٩٥)، أو إيجاد شيء من لا شيء، لكون أن الكندي قد لا تستوي لديه عدمية سبق المادة أو الزمان مع دلالة الإبداع^(٣٩٦). هنا يتميز موقف الكندي تميّزاً حاسماً عن تصور أفلاطون، لخلق العالم في "طيماؤس" وعن تصور ارسطو في المادة العاشرة للصورة والله، وإن كان يستعمل بعض مصطلحاته ولكن باتجاه آخر - مثلاً يستعمل مصطلح "المتحرك الذي لا يتحرك" بمعنى المبدع الأول - ويختلف أيضاً عن أفلوطين في نظرية الصدور

أو الفيض، التي أريد بها هدم الشقة التي لا نهاية لها التي تفصل بين الإله الواحد وبين المادة وعالم الكثرة المتغير، عن طريق ملتها بعدد متناهٍ من كائنات متوسطة، لستهي تلك المحاولة إلى فشل ذريع فلسفياً ودينياً.^(٣٩٧)

ويتضمن موقف الكندي هذا مبدئين لم يسبق لهما أن وجدا في الفكر الفلسفي اليوناني: أولهما؛ القول بحدود العالم، وثانيهما؛ خلق العالم من العدم المطلق ثانياً.^(٣٩٨)

أما علة وجود العالم، فيفترض الكندي علتين "العلة الفاعلة البعيدة ... الذات الإلهية، العلة الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ... والعلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض".^(٣٩٩) وهذا مرتبط بتصوره أن العالم في جملته قسمان: الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر، وهو عالم العناصر الأربع وما ترکب منها، الذي يتأثر بالعلة الفاعلة القريبة، والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم، وهو ليس خاضعاً لقوانين الكون والفساد، المختص بالعلة الفاعلة البعيدة (الله).

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، وعنها صدر عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس، وهي، من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدة بمزاج جسمها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه، وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية.^(٤٠٠)

ثالثاً - التناهي واللاتناهي

إذا كان الكندي قد خالف ارسطو في مسألة قدم العالم، فقال بحدوده وخلقه من عدم، فإنه قد وافق ارسطو في مبدأي التناهي *
- استحالة وجود ما لا ينتهي بالفعل.

-كل مالا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل، فلا بداية ولا نهاية له.
مما أدى بالكندي إلى القول بتناهي جرم العالم وزمانه وحركته
ومكانه. (٤٠١)

ويوضح الكندي مسألة التناهي في عدة رسائل (٤٠٢)، حيث يذكر مقدمات رياضية عامة، يستند إليها في إثبات ذلك التناهي، سوف يأتي بعضها في سياق دليل تناهي جرم العالم، والذي نجده واضحاً (في رسالة في الفلسفة الأولى) وبالشكل الآتي: لا يمكن أن يكون جرماً أزلياً، ولا غيره مما له كمية أو كيفية، لانهاية له بالفعل، وأن لانهاية له إنما هو في القوة، فأقول: أن من المقدمات الأول الحقيقة، المعقوله بلا توسط، أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية، والمتساوية أبعد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة، وذو النهاية ليس لانهاية، وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظم منها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم. وكل جرمين متناهيان العظم إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب أيضاً في كل عظم، وفي ذلك عظم (٤٠٣). وإذا تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له، فإن "الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان الذي هو مفصل بالحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً" (٤٠٤).

وإذا كان هذا العالم حادثاً، فلكل حادث محدث "فأنه ليس ممكناً أن يكون الشيء علة كون ذاته... لأنه لا يخلو من أن يكون ليساً وذاته ليس أو يكون ليساً وذاته أيس، أو يكون أيساً وذاته ليس، أو يكون أيساً وذاته أيس" (٤٠٥). هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن "لانهاية في العلل ممتنع. فتكون علة لعلة، وعلة لعلة، أي ما لانهاية" (٤٠٦)، إذن "أن للأشياء جميعاً علة أولى غير مجانية، ولا مشاكلاً، ولا مشابهة، ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم

منها، وهي سبب كونها وثباتها^(٤٠٧). وهكذا يقيم الكندي نوعاً من التوازي بين الدين والفلسفة يجعلهما يسيران بتوافق وإنسجام نحو هدف واحد هو "الحق" أي المعرفة الحقة الصحيحة بالله والطبيعة والإنسان، مدشناً عملية "تعرّيف" الفلسفة وتبنيتها.^(٤٠٨)

المقصد الثاني: الفارابي ت ٥٣٣٩^٠

أولاً - الفيض

يرتبط اسم الفارابي بنظرية الفيض "Emanation"، التي يرى اتباعها - وأولهم في الإسلام، الفارابي - أن الخلق والابداع، عبارة عن اختراع الصور وإبداعها من دون المادة الأولية، وإثبات تلك الصور في الهيولي من واهب الصور أو العقل الفعال. فالموجودات الجزئية - في نظر الفيوضيين - تصدر عن الأول (الله) ضرورة، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة، تعرف بالعقل المفارق.

إذن الأول "منفرد بوجوده، لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده، فهو إذن واحد... غير منقسم في جوهر"^(٤٠٩)، ومن هذا الأول يفيض وجود الثاني، الذي هو جوهر غير متجسم أصلاً ولا في مادة يعقل ذاته ويعقل الأول، وفيما هو يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متوجهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى.

ومن هذا العقل، وينفس الطريقة التعقل للأول والتتجوهر بالذات، يصدر الثالث (كرة الكواكب الثابتة)، والرابع (كرة زحل)، والخامس (كرة المشتري)، والسادس (كرة المريخ)، والسابع (كرة الشمس)، والثامن (كرة الزهرة)، والتاسع (كرة عطارد)، والعشر (كرة القمر)، والحادي عشر (العقل الذي يدير العالم ما دون فلك القمر)، وهنا تنتهي سلسلة العقول المفارقة، التي بطبعتها

تحرك حركة دورية^(٤٠)، وهي كاملة بذاتها، فلا تمر من القوة إلى الفعل، ليبدأ عالم الموجودات التي تدور في فلك تحت فلك القمر "الأجسام الطبيعية من هذه الأسطقسات، مثل النار والهواء والماء والأرض ... والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق"^(٤١)، وعلى هذا الأساس يمكن القول "أن الموجودات على ضربين أحدهما إذا عد ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكناً الوجود والثاني إذا عد ذاته يجب وجوده ويسمى واجب الوجود"^(٤٢). وهذه ثنائية صريحة واضحة في الوجود بين الممكناً والواجب، فضلاً عن الثنائية التي في الممكناً من حيث حاليه: حال بقائه في حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب، حال وجوبه أو وقوعه^(٤٣). إلا أن تلك الثنائية فقد كانت المنفذ الوحيد لتجاوز صعوبة تفسير صدور الكثرة عن الواحد، ولما كان لا يصدر عن الواحد - في مذهب الفياضين - إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة، وإلى ذاتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزه ذاتها^(٤٤).

أن ما يمكن استخلاصه من نصوص الفيض أعلاه، أن العالم محدث من قبل علة تامة لا يتاخر عنها فعلها (الله)، وأنه أحدهما من عدم لا في زمان، أي أنه محدث بالذات قديم بازمان^(٤٥). وليس في موقف الفارابي - هنا - ما يؤدي إلى مفارقة حدية بينه وبين نظرية الخلق في القرآن، لأن الإيجاد بلا زمان لا يمكن فرضه إلا بدلالة الذات الكاملة التي أرادت ولا بدء لإرادتها زماناً.. فيكون أمر الإيجاد أو الإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء^(٤٦).

ثانياً - المتناهي واللامتناهي

على الرغم من أن الفارابي لم يدرس الجانب الطبيعي بشكل واضح ولموس، ورأوه بهذا الصدد، التي تعنى من قريب أو بعيد بمسائل تتصل

بالفلسفة الطبيعية، متفرقة في ثنايا مؤلفاته^(٤٧)، إلا أننا نجد نصوص قليلة تجمل رأيه في التناهي واللا تناهي، ذلك الرأي الذي لا يخرج عن الخطوط العريضة للبحث الأرسطي في هذه المسألة، اذ نقرأ في نص قوله "لا يجوز أن تكون الأشياء ذوات المقادير والإعداد وذوات الترتيب بالفعل لا نهاية"^(٤٨)، أي أن الأجسام وهي ذوات المقادير والإعداد المرتبة الموجودة بالفعل لابد أن تكون متناهية.

وفي نص آخر يرى الفارابي أن "الأفلاك كلها متناهية، ليس ورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهياً، لكان موجوداً بالقوة"^(٤٩). عموماً يلتقي الفارابي مع أرسطو في أغلب ما يذهب إليه في هذه المسألة، على الرغم من أنه أخذ بنظرية الفيض الأفلوطينية، اذ يرى أن العالم قديم بالزمان حادث بالذات، وهذا يعني قدم الزمان "فكـلـ الـعـالـمـ إـنـماـ هـوـ مـرـكـبـ مـنـ بـسـيـطـيـنـ وـهـمـاـ الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ الـمـخـتـصـتـانـ فـكـوـنـهـمـاـ كـانـ دـفـعـةـ بـلـ زـمـانـ"^(٤٢٠). وقدم الحركة أيضاً، فإنه "لا ابتداء زماني للحركة ولا انتهاء زماني لها"^(٤٢١)، وذلك لأن الحركة من جملة العالم، وهو أزلي، فمن الطبيعي أن تكون حركته أزلية. وأما المكان، فهو متناه لتناهي جرم العالم، فإنه "لا يجوز أن يوجد جسم يحصل بالفعل بلا نهاية"^(٤٢٢).

أما النفس، فهي عند الفارابي حادثة يفيضها العقل الفعال كلما تهياً جسم صالح لقبولها^(٤٢٣)، وبما أنها صورة الجسد "فلا يجوز أن توجد قبل البدن كما يقول أفلاطون ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقوله التناسخيون"^(٤٢٤).

ومن ثم هي جوهر بسيط مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن، وليس فيه قوة قبول الفساد، وهو جوهر احدى، وهو الإنسان على الحقيقة^(٤٢٥).

أولاً - القدماء الخمسة

قال الرازي يقدم خمسة أشياء "البارئ سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهيولي الأولى ثم المكان ثم الزمان المطلقاً^(٤٢٦)". غير أنه - مع قوله هذا بالقدماء الخمسة - فهو يقول بوجود خالق^(٤٢٧)، إلا أن ذلك الخالق (الله) مجرد صانع للعالم كما يصنع النجار الكرسي، أي أن الله صنع صور الأشياء وتراكيها من مادة أولى قديمة، فهو من أصحاب الهيولي^(٤٢٨). ودليله على أزلية الهيولي "أن الله تعالى حين انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم هو الذي بعثه على هذا الفعل"^(٤٢٩). أي أن الرازي يذهب هنا إلى أن الموجودات المادية في هذا العالم تحدث بالتركيب لا بالإبداع، اطلاقاً من قاعدته الذهبية التي انطلق منها لإثبات أزلية الهيولي^(٤٣٠).

ثانياً - العالم والنفس والعقل

أقر الرازي - كما مر بنا - بوجود خالق، - أما كيفية الخلق، فهي كالتالي: أول المخلوقات نور روحياني خالص بسيط وهو الأصل الذي تقوم منه النفوس، وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة، ويسمى هذا الأصل النوراني، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس بالعقل أو النور الفائض من نور الله - نلاحظ هنا الأثر الأفلاطוני - ويتبع النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة، على أنه وجد منذ وجود النور الروحي البسيط وجود مركب هو الجسم، وهذا التركيب ناشئ من كون الله تعالى يعلم ميل النفس إلى التعلق بالهيولي وتعشقها لها وكرهها مقارقة الأجسام بحيث تنسى نفسها وعالمها الأول نلاحظ هنا الأثر الأفلاطوني، فيركب الله من الهيولي تركيب مختلف،

والأجسام العلوية والسفلية كلها مُؤلفة من العناصر الأربع، وهذا كله موجود
منذ الأزل لم يسبقه زمان، لأن الله لم يزل خالقاً^(٤٣١).

ثالثاً - الزمان والمكان

١- الزمان

فرق الرazi بين "الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة، وبين الزمان المضيق الذي يقدر بحركات الفلك^(٤٣٢)؛ فالزمان المطلق، قديم، أزلي، ثابت لا يبطل، إذ ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة أو الدهر^(٤٣٣). وعليه فإن الزمان المطلق قديم لا بد له ولا إنتهاء^(٤٣٤)، بينما الزمان المضيق، زمان حادث وليس بقديم، ذلك لأن الأيام والليالي وعدد السنين لا يجوز أن تكون قديمة، لأن هذه كلها مقدرة على حركات الفلك معدودة بظهور الشمس وغروبها والفقك وما فيه محدث^(٤٣٥). ويترتب على هذا: أن الزمان يبطل ببطلان الحركة لأنها مقدرة بها "فالزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك ويوجد بوجوهه إذ هو مقدر بحركته^(٤٣٦)".

٢- المكان

يفرق الرazi - كما في الزمان - بين المكان المطلق الذي هو الخلاء وبين المكان المضيق الذي لا بد له من متمكن^(٤٣٧)، فالمكان المضيق إنما هو مضاف إلى المتمكن، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان^(٤٣٨)، وعليه فالمكان المضاف متناه، أما المكان "فيجوز وجوده من دون أن يوجد المتمكن، فوجب أن المكان غير متناه^(٤٣٩)". وهناك دليل آخر على أزلية المكان المطلق: لما كان لم يحدث شيء في العالم إلا من شيء آخر، صار هذا

دليلًا على أن الإبداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً، فوجب من ذلك أن تكون الهيولى قديمة، ولما كان لابد للهيولى من مكان، ثبت أن المكان قديم أيضاً. (٤٠)

المقصد الرابع - إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري)

أولاً- الله والعالم

إذا كانت فلسفة إخوان الصفا قائمة على عناصر متعددة ومتوعة، أفلاطونية، ارسطو طاليسية، أفلوطينية، وقبل ذلك فيثاغورية، ففيثاغورس عندهم هو المعلم الأكبر، وهو خزانة الحكمة فليس ذلك من باب التلقيق، كما يذهب "دي بور" (٤١)، بل إلى إيمانهم بالوحدة الفلسفية، فالحقيقة واحدة، وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلا ظاهر، وأما الباطن فواحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم (٤٢). "فظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة؛ أما النفوس القوية فغذاؤها النظر الفلسفى العميق (٤٣) .

يرى إخوان الصفا أن "البارئ تعالى ... علة الموجودات وسبب الكائنات وهو أبدي الوجود دائم البقاء" (٤٤)، وأنه القديم وحده لأن "القديم هو الذي يكون على حالة واحدة لا يتغير ولا يستحيل ولا يحدث له حال، وذلك ليس يوجد موجود هذا شأنه إلا الله الواحد الأحد، ولا يمكن أن يوجد شيء سوى الله تعالى هذا شأنه (٤٥) .

وعليه يكون "وجود العالم عن الله تعالى اختياراً لا طبعاً.. إذ البارئ تعالى مختار في فعله إن شاء فعل وإن شاء أمسك" (٤٦)، والبارئ تعالى - عند إخوان - خلق العالم من عدم، اذ "أن كل مصنوع فإن صانعه من هيولى في زمان ما بحر كات وأدوات. وليس حدوث العالم وصنيعه وإبداع البارئ تعالى هكذا بل

أخرج من العدم إلى الوجود هذه الأشياء كلها أعني الهيولي والمكان والزمان والحركات والأدوات والأعراض ^(٤٤٧).

وهكذا، وفي موضع متعدد من رسائلهم، يدافع إخوان الصفا عن فكرة الحدوث، رافضين رأي من يقول بقدم العالم، واصفين إياه بالجهل والجحرة وغفلة النفس، لأن الحقيقة في نظرهم هي «أن العالم محدث مبدع مخترع كائن بعد أن لم يكن وأن مبدعه ومخترعه ومحدثه وخالقه ومصوروه هو البارئ جل جلاله أبدعه كما شاء وكيف شاء بقوله تعالى (كُن)» ^{(٤٤٨) - (٤٤٩)}.

ثانياً - الزمان والمكان

أما الزمان والمكان عندهم، فهما متعلقان بوجود الفلك وحدوثه، لذلك يقولون: «إذا لم يكن فلك فلا زمان ولا مكان بل أبدع تعالى الفلك وأداره وأوجد المكان والزمان ما بعد وجود الفلك» ^(٤٥٠). ولذلك كله علاقة وثيقة بحركة الأفلاك، إذ أن «عالم الأفلاك وجواهر أشخاصها ... لا تغير ولا تفسد ولا تستحيل ما دامت لها هذه الحركة الدورية والأشكال الكروية إلا أن يشاء باريها وخالقها أن يبطلها دفعه واحدة أو على التدريج أو يوقفها عن الدوران» ^(٤٥١). ثم أن «هذا لا محالة كائن لأن كل شيء في الإمكان ... ووقف الفلك عن الدوران من الممكن لأن الذي يحركه يمكنه أن يسكنه» ^(٤٥٢).

وهذا نفي واضح لأبديّة العالم والزمان والمكان ومن ثم تناهي الكل عدا الله تعالى.

- (١) سورة النازعات ، آية ٤٣-٤٤.
- (٢) سورة الحشر ، آية ٧.
- (٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، المجلد (١٥)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦، ص ٣٤٤٣٤٣، مادة (نهي).
- (٤) انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج ٤، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢، ص ٩٣، مادة (نهي).
- (٥) انظر: ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار أحياء الكتب العلمية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٩هـ، ص ٣٥٩، مادة (نهي).
- (٦) انظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج ١، (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط ١، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢٦٩.
- (٧) انظر: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٢٠٧.
- (٨) انظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامي والمحديثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٨٤.
- (٩) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٤٩٨-٤٩٩.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.
- (١١) تجاوز المصطلح عند فلاسفة الإسلام له ما يبرره فالدراسة مخصصة لدراسة المتألهي واللامتألهي عند ابن سينا ومن خلاله سوف ندرس مواقف الفلاسفة المسلمين من = مفهوم التناهي واللاتناهي في الفصول اللاحقة من الدراسة. فضلاً عن تخصيص المبحث الرابع من هذا الفصل بذلك الغرض.
- (١٢) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٥٠٠.
- (١٣) انظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ط ٣، مصر، بدون

- تاریخ، ص ١٥٥.^(١٤)
- من "عمانویل کانت" إلى "برتراندرسل"، استندت من: جان فال، طریق الفیلسوف، ص ٤٩٧ فما بعد.^(١٥)
- انظر: طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين، ج ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٦٥.^(١٦)
- انظر: زهير محمد حسن، عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة آفاق عربية) السنة التاسعة، العدد (٨)، بغداد، ١٩٨٤، ص ١٠٦.^(١٧)
- انظر: هـ فرانکفورت، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبر إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص ٣٦.^(١٨)
- انظر: يوسف حوراني، الإنسان والحضارة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣، ص ٢٩٢٨.^(١٩)
- انظر: الفرد نورث هوایتهید، مغامرات الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص ١٨٨.^(٢٠)
- انظر: محمد عبد الرحمن مرحا، قبل أن يتفلسف الإنسان، بيروت، ١٩٥٨، ص ٨٥.^(٢١)
- انظر: المصدر السابق، ص ١١٢ - ١١١.^(٢٢)
- انظر: علي سامي النشار، نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤلهة، دار نشر الثقافة بالأسكندرية، مصر، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، ص ٨٧.^(٢٣)
- انظر: طه باقر، ملحمة كلکامش دار الرشيد للنشر، بغداد، ط ٤، ١٩٨٠، ص ١٠ (المقدمة).^(٢٤)
- طه باقر، ملحمة كلکامش، ص ٧٩.^(٢٥)
- انظر: طه باقر، ملحمة كلکامش، ص ١٢٢ - ١٢٣.^(٢٦)
- انظر: الدكتور إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣، ج ١، ص ١٢٢.^(٢٧)
- انظر: طه باقر: ملحمة كلکامش، ص ٩٥.^(٢٨)
- انظر: رواية الطوفان السومرية (زيو - سدرا)، ضمن: طه باقر، ملحمة كلکامش، ص ٢٠٥.

- (٣٩) انظر: الدكتور حسام محى الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٩.
- (٤٠) انظر: مدام إيلينا كاسان، حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، العدد (٢.١)، مجلد ٣١، السنة ١٩٧٥، بغداد، ص ٣٢٧.
- (٤١) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الراافيدي القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكمة، بغداد، ط١، ٢٠٠٣، ص ٥٢. وأنظر: الدكتور محمد عبد اللطيف مطلب: صورة الكون، سلسلة الموسوعة الصغيرة، العدد ٣٥، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩، ص ٢٢.
- (٤٢) انظر: هـ فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، ص ٦٠.
- (٤٣) انظر: حسام محى الدين الألوسي، بواكيير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص ١٢٣.
- (٤٤) انظر: ملحمة كلكامش، ص ٩٧.
- (٤٥) مؤلف الأبيادة والأوديسة، وهو شخص أختلف الباحثون حول حقيقة شخصيته، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد. أنظر: الألوسي، بواكيير، ص ١٩٦.
- (٤٦) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٦٦، ص ٣.
- (٤٧) انظر: الألوسي، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٦، وقد عبر الغزالى (٤٥٠ هـ - ٥٥٠ م) فيما بعد عن هذه الفكرة بقوله: الالفاظ المتراوحة على النفس وهي أربعة: النفس، القلب، الروح، والعقل، أنظر: الغزالى، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت، ص ١٠، وقارن الرسالة اللدنية، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى، دار الفكر، بيروت، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٢٥، اذ يقول: للنفس عند كل قوم اسم خاص.. والخلاف في الأسمى والمعنى واحد لا خلاف فيه.. فالقلب والروح عندنا، والمطرمة كلها أسمى النفس الناطقة، والنفس الناطقة هي الجوهر الحي الفعال المدرك، وحيثما نقول الروح

- المطلق أو القلب فإنما يعني به هذا الجوهر.
- (٤٠) أقدم شاعر في الغرب، عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، له ديوان (الأعمال والأيام) و (أصل الآلهة).
- (٤١) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص ٧.
- (٤٢) انظر: الألوسي، بواكير، ص ٢٢١.
- (٤٣) انظر: الألوسي، بواكير، ص ٢٢٩.
- (٤٤) انظر: برتاند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٧، ص ٣٦.
- (٤٥) نسبة إلى أرفيوس، وهي شخصية غامضة أختلف الباحثون حول حقيقته.
- (٤٦) انظر: أحمد فؤاد الأهوازي، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢٩.
- (٤٧) انظر: فيليب ويلرایت، هيراقيطس، ترجمة عبدة الراجحي، ضمن: الدكتور علي سامي النشار وآخرون: هيراقيطس فيلسوف التغيير وأثره في الفكر الفلسفى، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٦٩، ص ٦.
- (٤٨) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفه الوجود في الفكر الرافدينى القديم، ص ٨٢.
- (٤٩) انظر: الألوسي، بواكير، ص ٢٤٣.
- (٥٠) انظر: الألوسي، الزمان، ص ٦.
- (٥١) انظر: جان فال، طريق، ص ٢٥.
- (٥٢) انظر: أوليف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة الدكتور عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٦٠.
- (٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
- (٥٤) انظر: الدكتور الألوسي، بواكير، ص ٢٠٨.
- (٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

- (٥٣) العهد القديم، سفر التكوين، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ١٩٩١، ص ٣.
- (٥٤) العهد الجديد، أنجيل يوحنا، الأصحاح الأول، ضمن الكتاب المقدس، ص ١٤٥.
- (٥٥) سورة هود ، آية (٧).
- (٥٦) لل Mizid عن هذه المسألة أنظر: الألوسي، الزمان، ص ٢٥.
- (٥٧) سورة الحديد، آية (٣).
- (٥٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة الهضبة المصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٩، ص ٣٧.
- (٥٩) انظر: الدكتور الألوسي، بوأكير، ص ٢٠٣.
- (٦٠) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣. وأنظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهوازي، فجر، ص ٢٧.
- (٦١) انظر: عبد السلام بنعبد العال وسالم يفوت، درس الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦، ص ١٦.
- (٦٢) انظر: جان فال، طريق، ص ٤٩٩.
- (٦٣) انظر: الدكتور كرييم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥، ص ٢٨. وأنظر: الأهوازي، فجر، ص ٥١، وأنظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٤٦.
- (٦٤) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص ٨٣.
- (٦٥) Bruno Snell: The discovery of the mind. New York , ١٩٦٠, p. ٢٣٧-٢٣٨.
- (٦٦) انظر: الدكتور كرييم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٢٨، وأنظر: الأهوازي، فجر، ص ٥١، وأنظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٥٧.
- (٦٧) انظر: جان فال، طريق، ص ٤٠.
- (٦٨) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية ج ١، ص ٢.
- (٦٩) انظر: الدكتور الألوسي، بوأكير، ص ١٥٥.
- (٧٠) انظر: جورج ف. ف. هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار

- الطباعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، معج١، ص٣٢.
- ^(٧١) انظر: أميل بوترو، فلسفة كانت، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص٢١٣.
- ^(٧٢) انظر: هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، ط٢، ١٩٧٥، ص١٩٥.
- ^(٧٣) Burnet: Early Greek Philosophy, London , ١٩٦٣.p. ١٣٤.
- ^(٧٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط٣، ١٩٨٥، ص٢٢.
- ^(٧٥) انظر: فيليب ويل رايت، ضمن: النشار، هيراقليطس، ص٧ (المقدمة).
- ^(٧٦) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص٢٦١.
- ^(٧٧) Zeller: Outlines of the history of greek philosophy, London, ١٩٦٣.p.٧٥.
- ^(٧٨) انظر: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص٩٦.
- ^(٧٩) انظر بدوي، ربيع، ص١٠٠.
- ^(٨٠) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ج٢، ١٩٨٢، ص٤٠٣، مادة "المفهوم"، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧١، ص٢٢٢. مادة "المفهوم". وأنظر: روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة سمير كرم، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٤٨٨. مادة "المفهوم".
- ^(٨١) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص٣٩.
- ^(٨٢) انظر: أنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص٢٠.
- ^(٨٣) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة الدكتور جورج حداد وآخرون، ج٢، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص٥٥ - ٥٦.
- ^(٨٤) انظر: أنعام الجندي، المصدر السابق، ص٢٢.

- (٤٥) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم ج ٢، ص ٥٦.
- (٤٦) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الراشداني القديم، ص ٩٤.
- (٤٧) انظر: الأهوازي، فجر، ص ١٢٣.
- (٤٨) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون ولآداب، ج ١، الكويت، ١٩٨٣، ص ٤٧. وأنظر: أميل برهيبة، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٧٨.
- (٤٩) (اللوغوس): هو المبدأ الكوني، انظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس، ص ٢٩.
- (٥٠) انظر: يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، ص ١٨ ،
- (٥١) الشذرات (٣٩ - ١٢٦) الأهوازي، فجر، ص ١٠٦.
- (٥٢) ^{٩١} Zeller , op. Cit.p.١١.
- (٥٣) الشذرات (٤١، ٤٢، ٩١) الأهوازي: فجر، ص ١٠٦.
- (٥٤) انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٤٨.
- (٥٥) انظر: الشذرات (٢٥، ٢٦)، الأهوازي، فجر، ص ١٠٥.
- (٥٦) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٤٦.
- (٥٧) انظر: فردريك نيتше، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ١٥٨.
- (٥٨) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٥٥.
- (٥٩) شذرات (٣٠ - ٢٠)، الأهوازي، فجر، ص ١٠٤.
- (٦٠) انظر: النشار، هيراقليطس، ص ٩٩.
- (٦١) انظر: أميرة، حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٧٤.
- (٦٢) انظر: النشار، هيراقليطس فيلسوف التغيير، ص ٢٢٥.
- (٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥، وأنظر الأهوازي، فجر، ص ٨٤
- (٦٤) انظر: الأهوازي، فجر، ص ٨٤

- (١٠٤) انظر: آيرولين شرودنجر، الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٥٤.
- (١٠٥) انظر: أرسسطو، مقالة الألف الكبرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، بيروت، ١٩٦٧ معج ١، ص ٦٣.
- (١٠٦) انظر: جيجن، المشكلات، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (١٠٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢.
- (١٠٨) انظر: النشار، هيراقلطيس فيلسوف التغيير، ص ٢٥٩. وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٧٣. وأنظر: برهيم، تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ص ٧٠.
- (١٠٩) انظر: النشار، هيراقلطيس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٠.
- (١١٠) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٦٥، وأنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٣١.
- (١١١) انظر: الدكتور كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٨٥.
- (١١٢) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٦٩.
- (١١٣) يقول وليم شكسبير في واحدة من مسرحياته في إشارة إلى مذهب تناسخ الأرواح وعلى لسان المهرج وهو يخاطب بطل المسرحية "ملفليو": هل تخشى أن تقتل عصفوراً أثلاً نظره منه روح جدتك. أنظر: وليم شكسبير، مسرحية الليلة الثانية عشرة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩، ص ٢٠٥.
- (١١٤) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧.
- (١١٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٨.
- (١١٦) انظر: البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو زكري، دار العروبة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٥٨.
- (١١٧) انظر: النشار، هيراقلطيس فيلسوف التغيير، ص ٢٦٤.
- (١١٨) Zeller , Op.cit. p. ٤٧.
- (١١٩) انظر: الدكتور الآلوسي، بواكير، ص ١٦٠.
- (١٢٠) انظر: النشار، هيراقلطيس، ص ٢٦٥.

- (١٢١) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٩٠.
- (١٢٢) انظر: الأهوازي، فجر، ص ١٣١.
- (١٢٣) شذرة (٨)، المصدر نفسه، ص ١٣٣.
- (١٢٤) شذرة (٨)، المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- (١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٢٦) Burnen , Op. P. ١٧٩.

- (١٢٧) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص ٨١
- (١٢٨) شذرة (٨)، الأهوازي، فجر، ص ١٣٢.
- (١٢٩) شذرة (٦)، المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (١٣٠) شذرة (٦)، الأهوازي، فجر، ص ١٣١.
- (١٣١) شذرة (٥٤)، المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (١٣٢) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٩١.
- (١٣٣) شذرة (٨)، الأهوازي، فجر، ص ١٣٢.
- (١٣٤) شذرة (٨)، المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- (١٣٥) انظر: جان قال، طريق، ص ٤٩٩.
- (١٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩٩.
- (١٣٧) انظر: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ٧٨.
- (١٣٨) انظر: أفلاطون، البرمنidis، حقق النص وقدم له أوغست ديس، عربه عن الأصل اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق ١٩٧٦، ص ٦٨.
- (١٣٩) انظر: الأهوازي، فجر، ص ١٥٢ - ١٥٣.
- (١٤٠) انظر: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ٧٧.
- (١٤١) انظر: أفلاطون، البرمنidis، ص ٦٨.
- (١٤٢) انظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠، ص ٧٤.
- (١٤٣) انظر: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ٧٨.

- (١٤٤) انظر: فردرريك نيشة، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص ٧٦.
- (١٤٥) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٣.
- (١٤٦) انظر: رسل، حكمة المغرب، ص ٨١
- (١٤٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٣.
- (١٤٨) حجاج زينون تربو على الأربعين لم يسلم منها إلا أربعة ضد الحركة، وأربعة ضد الكثرة، انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥١ - ١٥٢، وأنظر: كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ١٠٦ - ١٠٨. وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٠ - ٣٣، وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٥٨.
- (١٤٩) انظر: الدكتور محمد حسين النجم، فلسفة الوجود في الفكر الرافدي القديم، ص ١٢٥.
- (١٥٠) انظر: م. تايلور، الفلسفة اليونانية، تعریف عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة وتقديم الدكتور ماهر كامل، ط ١، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٣٨.
- (١٥١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٤
- (١٥٢) شذرة (٧)، الأهواني، فجر، ص ١٥٦.
- (١٥٣) شذرة (١)، الأهواني، فجر، ص ١٥٥.
- (١٥٤) شذرة (٣)، المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (١٥٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٤، وأنظر: الدكتور علي سامي الشار، نشأة الفكر الفلسفـي عند اليونان، ط ١، الاسكندرية، ١٩٦٤، ص ٨٨، وأنظر: بدوي، ربيع، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٥٦) شذرة (٧)، الأهواني، فجر، ص ١٥٧.
- (١٥٧) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٥٧، وأنظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٤، وأنظر: الشار، نشأة الفكر الفلسفـي، عند اليونان، ص ٨٧، وأنظر: بدوي، ربيع، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٣.
- (١٥٩) حكيم يوناني ميلاده غير معروف بدقة، من المحتمل أنه عاصر ((أنبادوقليس)) و((أنكساغوارس)) تلمذ على يد ((بارمنيدس)) وقيل أنه أخذ العلم عن ((زينون))

والنصوص المنشورة عنه قليلة لم يبق منها الا واحداً سنورده في المتن: انظر: الأهواي، فجر، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ١١٥، وأنظر جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٨٩ - ٩٠.

(١٥٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١١٥ - ١١٦.

(١٦٠) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص ٩١.

(١٦١) انظر: الدكتور علي سامي النشار وآخرون، ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، ١٩٧٢، ص ٢٣٤.

(١٦٢) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٩٨.

(١٦٣) انظر: الأهواي، فجر، ص ٢١٠.

(١٦٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١٢٠، وأنظر كذلك: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٧، وأنظر: أميل برهيم، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص ١٠٢.

(١٦٥) انظر: الأهواي، فجر، ص ٢١٤.

(١٦٦) انظر: برهيم، اليونانية، ص ١٠٣.

(١٦٧) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٢٠.

(١٦٨) انظر: الأهواي، فجر، ص ٢٦.

(١٦٩) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ١١٧.

(١٧٠) انظر: الدكتور كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٧٤.

(١٧١) انظر: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ١١١.

(١٧٢) انظر: الدكتور كريم متى، الفلسفة اليونانية، في عصورها الأولى، ص ٧٥.

(١٧٣) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٨٨.

(*) أي أن هذه الصفات ثمرة "العرف" أي أن الإنسان هو الذي اصطلاح على تسمية الأشياء المكونة من الذرات حيوانات ونباتات وناراً وماء وهواء إلى آخر ذلك. انظر: الأهواي، فجر، ص ٢٢٢.

(١٧٤) انظر: الأهواي، فجر، ص ٢٢١.

(١٧٥) انظر: جيجن، المشكلات، ص ٢١٩.

- (١٧٧) انظر: النشار، ديمقريطس، ص ١٩.
- (١٧٨) انظر: أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ص ١٠٢.
- (١٧٩) انظر: الأهواني، فجر، ص ٢٢٣.
- (١٨٠) انظر: الأهواني، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (١٨١) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٦٤. وقارن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٧.
- (١٨٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٥ - ٣٦.
- (١٨٣) انظر: الدكتور، كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٥٢.
- (١٨٤) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفه يونانيون، ص ٦٧، وللمزيد انظر: كريم متى، المصدر السابق، ص ٥٢، حيث يورد أقوال أرسطو نصاً، وقارن: رسول، حكمة الغرب، ج ١، ص ٥٧.
- (١٨٥) انظر: أميل بريهيه، الفلسفة اليونانية، ص ١٩.
- (١٨٦) شذرة (٧) و (٨)، الأهواني، فجر، ص ١٦٦.
- (١٨٧) انظر: أميل بريهيه، المصدر السابق، ص ٨٨ - ٨٩.
- (١٨٨) شذرة (٢١)، الأهواني، فجر، ص ١٦٨.
- (١٨٩) شذرة (١٧)، المصدر نفسه، ص ١٦٧.
- (١٩٠) انظر: الدكتور، جعفر آل ياسين، فلاسفه يونانيون، ص ٦٦.

- (١٩٢) شذرة (١٤)، الأهواني، فجر، ص ١٦٦.
- (١٩٣) انظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، أرسطو ص ٢٠٨، وأنظر: كذلك موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ج ١، ١٩٨٤، ص ١٠٧ - ١٠٨، وأنظر: جان قال، طريق، ص ٤٩٩.
- (١٩٤) انظر: فرديريك نيتше، الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ص ٨١.
- (١٩٥) شذرة (١٠)، الأهواني، فجر، ص ١٩٤.
- (١٩٦) شذرة (١٧)، المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

- (١٩٧) شذرة (١١)، المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (١٩٨) انظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص ٣٩٨.
- (١٩٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ١٠٦، وقارن: الأهواني، فجر، ص ١٩٩.
- (٢٠٠) انظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، ط ٢، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٧.
- (٢٠١) Zeller Op[. Cit. P. ٩٥.
- (٢٠٢) شذرة (١٢)، الأهواني، فجر، ص ١٩٤.
- (٢٠٣) انظر: أميل برهيه، الفلسفة اليونانية، ص ٩٨ - ٩٩.
- (٢٠٤) انظر: الأهواني، فجر، ص ١٩٩.
- (٢٠٥) انظر: النشار، ديمقريطس، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.
- (٢٠٦) انظر: اندريه كريسون، سocrates، ترجمة الدكتور بشارة الخوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٥.
- (٢٠٧) انظر: الدكتورة أميرة حلمي مطر، ضمن: كتاب محاورات ونصوص لأفلاطون، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٨-٩.
- (٢٠٨) انظر: كريسون، سocrates، ص ٩٤ - ٩٥.
- (٢٠٩) Zeller m Op. Cit. P. ١٧.
- (٢١٠) انظر: الدكتور كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٥.
- (٢١١) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ١١٠ - ١١١.
- (٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٣.
- (٢١٣) انظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٧٤، ص ٦٦.
- (٢١٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٤٦.
- (٢١٥) انظر: أفلاطون، المأدبة، ترجمة الدكتور ولیم العیری، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠، ص ٧٠.

- (٢١٦) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٦، ص ٨٠.
- (٢١٧) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة الأب فؤاد جرجي برارة، تحقيق وتقديم البير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٨، ص ٢١٨.
- (٢١٨) انظر: أفلاطون، قيدون، ترجمة النشار، ص ٦٩.
- (٢١٩) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٢٥.
- (٢٢٠) انظر: الدكتور، أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٧، ١٩٧٠، ص ١١٢.

(٢٢١) Zeller , Op. Cit. P. ١٤٨.

(٢٢٢) يتميز الكلّي بأنه يتكرّر، أما كماهية في سلسلة من النسخ الجزئية، وأما كقاعدة في سلسلة من الأحداث. انظر: جيجن، المشكلات، ص ١٩٠ والمقصود بتكراره كماهية مثل ماهية الإنسان في أفراد النوع الإنساني، أو كقاعدة، أي قانون طبيعي في مجرى الأحداث التاريخية مثل الانتظام المطلق الذي لا يتغيّر في حرّكة الإجرام السماوية.

وقد كان اليونان يصفون الكلّي بالخلود ويعتبرونه مشاركاً في الألوهية لعدم تغيره وبقائه ثابتاً هو هو على الرغم من كل التغييرات، وقد بنى "أفلاطون" (عالم المثل) على هذا الأساس، فجعله يمثل الوجود بقدر ما يمثل الكلّي الذي ليست الجزيئات إلا صوراً غير كاملة ولا دقيقة منه. وهكذا ترتبط نظرية الوجود بالمنطق ارتباطاً لا ينفصّم فيما اعتدنا على تسميتها بمفهوم (المثل) وهو مفهوم كثيراً ما تعرض لسوء الفهم ولم يستخدمه أفلاطون إلا نادراً. انظر: جيجن، المشكلات، ص ١٩٢ وعلى هذا الأساس فالكلّيات معانٍ عامة لا تشغّل حيزاً ما أو مكاناً أو زماناً، أنها (أبدية). انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٠١.

وقد قال أرسطو عن ذلك "ومنهم من يضعون الجوهر هي الكلية وذلك أن الكلية وهي التي يقولون أنها هي خاصة مبادئ الجوهر هي الأجناس وهذا من قبل أن طلبهم كان على طريق المنطق". انظر: أرسطو: مقالة (اللام)، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويع، بيروت ١٩٦٧، ج ٣، ص ١٤١٧. وقد علق ابن رشد بأن أرسطو "يشير بذلك إلى أفلاطون وذلك أنه كان يعتقد في الأجناس أنها طبائع مفارقة وأنها ليست موجودة في

- الجزئيات ، انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بوينج)، ج ٣، ص ١٤١٧.
- (٢٢٣) انظر: الدكتور فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٤٦.
- (٢٢٤) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٦٣.
- (٢٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
- (٢٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
- (٢٢٧) انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (٢٢٨) انظر: الدكتور حسام الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠١.
- (٢٢٩) الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٢، وقارن: الدكتور محمد غلاب، مشكلة الآلهية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧، ص ٣٨، إذ يقول: إذا كان من المحتمل أن نشأ شيء بدون علة، وأن ما ينتع - أي علة - سابق بطبيعته على ما ينتع - أي المعلول - فهذا تصريح من أفلاطون بالخلق من عدم.
- (٢٣٠) أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٠٧.
- (٢٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (٢٣٢) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢١٩.
- (٢٣٣) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨١
- (٢٣٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٧٤.
- (٢٣٥) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢١٢.
- (٢٣٦) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٢١.
- (٢٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (٢٣٨) يذهب الدكتور الآلوسي إلى أن استنتاجات أفلاطون في محاورة "طيماؤس" غير صادقة وغير حقيقة، وهي في الواقع ليست أكثر من لعب واستجمام، فنظريته في المثل لا تبني مكاناً لأية تجريبية أو عملية Empirical Knowledge انظر: الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٠، بينما تذهب الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى أن أفلاطون لم يقصد من محاورة "طيماؤس" سوى تبيان العلاقة الوثيقة بين العالم والإنسان. انظر: الفلسفة اليونانية

تاریخها و مشکلاتها، ص ١٩٨. فی حين يذهب أمیل بربیه إلى أن الأسطورة والعلم أن کان یبغی أن یتخطى الفروض الرياضیة، مترابطان برباط لا تفصیم عراه، وإن کان هذا التزوع إلى نوع من التحقق الأسطوري والخيالي یمثل حجر عثرة في فلسفة أفلاطون. انظر: تاریخ الفلسفة، ج ١ (الفلسفة اليونانية)، ص ١٥٦ ویذهب رسول إلى أن هذه المحاورة لا أهمیة لها من الوجهة الفلسفیة، وذلك لما تحتوي عليه من مقدار السخف الذي لا قیمه له إطلاقاً. انظر: تاریخ الفلسفة الغریبة، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢٣٩) انظر: أفلاطون، طیماوس، ترجمة بربارة، ص ٢١٣.

(٢٤٠) انظر: الجمهورية، ص ١٥٨، اذ يخصص أفلاطون مبحثاً لمرکز المرأة في الدولة، وأنظر: أولیفر لیمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفی محمود محمد (سلسلة عالم المعرفة) العدد (٣٠١)، الكويت - ٢٠٠٤، ص ٥٦.

(٢٤١) انظر: أفلاطون، طیماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٤٤.

(٢٤٢) انظر: الدكتور علي عبد الهادي عبد الله، الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون - قراءة في محاورة طیماوس - مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، حزیران ٢٠٠٢ العدد الثاني، ص ١٢٢.

(٢٤٣) انظر: أفلاطون، طیماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٤٧.

(٢٤٤) انظر: يوسف كرم، تاریخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨

(٢٤٥) انظر: أفلاطون، طیماوس، ترجمة بربارة، ص ٢٠٨.

(٢٤٦) يذهب "المرزوقي" إلى أن عبارة أفلاطون "أن الزمان صورة متحركة للأزل" تعنی أن الزمان عند أفلاطون صورة بعد صورة الفلک. انظر: الشیخ أبو علي المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ط ١، الهند ١٣٣٢ھ، ص ١٣٩. بينما يذهب "بینیس" إلى أن الزمان في هذه العبارة يعني صورة الدهر، انظر: بینیس، مذهب الدرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مکتبة التھضة المصریة، القاهرة ١٩٤٦، ص ٥٢، على حين يرى أستاذنا الدكتور الآلوسي أن مقصود العبارة هو أن الزمان مقدار للحركة الفلکیة، انظر: الدكتور حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفی القديم، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٧٥.

- (٢٤٧) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (٢٤٨) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٢٩.
- (٢٤٩) انظر: الألوسي، الزمان، ص ٦٩.
- (٢٥٠) انظر: البير ريفو، ضمن: أفلاطون، طيماؤس (بربارة)، المقدمة، ص ٩١ - ٩٢.
- (٢٥١) انظر: جان قال، طريق الفيلسوف، ص ١٢٥.
- (٢٥٢) انظر: البير ريفو، ضمن: أفلاطون، طيماؤس (بربارة)، المقدمة، ص ٩٥ - ٩٦.
- (٢٥٣) انظر: أفلاطون، طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٢٦٧.
- (٢٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
- (٢٥٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٣٩.
- (٢٥٦) انظر: الدكتور، حسن مجید العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١ - ١٩٨٧، ص ٢٨.
- (٢٥٧) انظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت - ط ٤، بدون تاريخ، ص ٣٢.
- (٢٥٨) انظر: أفلاطون، فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون)، ترجمة الدكتور أميرة حلمي مطر، ص ٧٦ فما بعد وأنظر: الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٢٧٩ فما بعد.
- (٢٥٩) انظر: أفلاطون، فيدون، ص ٤٥.
- (٢٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (٢٦١) انظر: أفلاطون، فيدون، ص ٤٧.
- (٢٦٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٢٦٣) انظر: الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسسطو، ص ٢٠٦، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٢٦٤) انظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٥٢. وقارن: طيماؤس، ترجمة بربارة، ص ٣٢٥ فما بعد. وقارن: فايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة مطر، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢٦٥) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٢٧. وأنظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٩.

(٢٦٦) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص ٣٦.

(٢٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٦٨) انظر: المصدر السابق، ص ٣٨.

(٢٦٩) انظر: الآلوسي، الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، ص ٢٠٨.

(٢٧٠) انظر: الآلوسي، بوأكير، ص ١٤٣.

(٢٧١) انظر: أفلاطون، قايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٧٧. وقد اعرض ارسطو فيما بعد على هذه النقطة إذ أن "أفلاطون لا يمكنه أن يقول الذي كثيراً ما يظن أن المبدأ هو ما يحرك ذاته وذلك أن النفس كما قال باخرة مع السماء". انظر: ارسطو: مقلة (اللام) ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج ٣، ص ١٥٧٤. وقد علل ابن رشد ذلك "لأن النفس عند أفلاطون هي المحرك ذاته والنفس عنده إنما وجدت باخرة مع كون السماء فلم يكن في وقت الحركة الدائمة غير المنتظمة عنده نفس". انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس (بويج) ج ٣، ص ١٥٧٥.

(٢٧٢) انظر: أفلاطون، فيدون، ترجمة النشار، ص ٤٨.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٧٦) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٣١.

(٢٧٧) للإطلاع على هذه الأقسام بتفصيل، انظر: أفلاطون، قايدروس، ضمن (محاورات ونصوص لأفلاطون) ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٨١

(٢٧٨) أن ما نسميه الآن (ميافيزيقيا) لم يكن يحمل هذا الاسم في زمن ارسطو، فالميافيزيقيا حرفيًا، تعني بساطة (ما بعد الطبيعة). وقد اكتسب كتاب (ما بعد الطبيعة) لارسطو هذا العنوان لأن ناشرًا قد يدعا وضعه بعد كتاب (الفيزيقيا) الطبيعة عند ترتيبه

المؤلفات ارسطو. انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ١٥٦.

(٢٧٩) انظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو)، بويج، ج ٢، ص ٨٦٤ - ٨٦٥ وأنظر لزيادة الشرح والتفصيل: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢٨٠) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦٦. وقارن: رسل، حكمة المغرب، ج ١، ص ١٦١، حيث يخلط رسل بين الكل والكلبي عند ارسطو.

(٢٨١) انظر: ارسطو، التحليلات الأولى، نقل تذاري، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الأول، وكالة المطبوعات الكويت - دار العلم بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٣٩.

(٢٨٢) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحليبي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨، ص ٢٩.

(٢٨٣) انظر: ارسطو: مقالة الباء، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو) بويج، ج ١، ص ٢٣٦.

(٢٨٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢٨٥) انظر: ارسطو: المقالة السابعة، ضمن المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨٢ - ٩٨٣.

(٢٨٦) انظر: ارسطو، التحليلات الأولى، تحقيق بدوي، ص ٢١٤.

(٢٨٧) انظر: ارسطو، التحليلات الثانية، نقل أبي بشر متى بن يونس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق ارسطو، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات الكويت - دار العلم بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٤١٧ - ٤١٨.

(٢٨٨) انظر: دائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩) مادة ارسطو، نقاً عن: صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ط ٢، ١٩٧٧، ص ٤٠. وقارن رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٥، حيث يقول: إن كنت قد أخفقت في توسيع نظرية ارسطو في الكليات فذلك فيما أعتقد لأنها هي نفسها غير واضحة.

(٢٨٩) انظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ٢،

- (٣٩٠) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٢٦.
- (٣٩١) انظر: حسين مروة، التراثات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٢٦.
- (٣٩٢) انظر: ارسسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ١، ص ١٦٠.
- (٣٩٣) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.
- (٣٩٤) انظر: ارسسطو (مقالة الألف الصغرى) (ضمن - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، ج ١، ص ٢٢.
- (٣٩٥) انظر: ارسسطو (مقالة، الألف الصغرى). ضمن (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بويج، ج ١، ص ٣٠.
- (٣٩٦) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو، بويج، ج ١، ص ٣٤ (مقالة الألف الصغرى).
- (٣٩٧) انظر: ارسسطو، المصدر السابق، ص ٣٦.
- (٣٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.
- (٣٩٩) انظر: ارسسطو (مقال الدال)، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٨.
- (٤٠٠) انظر: ارسسطو (مقالة اللام)، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٤٢ - ١٦٤٣.
- (٤٠١) انظر: أميل بريهيه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية - ص ٢٥٨.
- (٤٠٢) انظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٢٦٩.
- (٤٠٣) انظر: جان قال، طريق الفيلسوف، ص ١١٨.
- (٤٠٤) انظر: ارسسطو، الطبيعة، ترجمة اسحاق بن حني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ج ١، ص ٢٠٢.
- (٤٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
- (٤٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (٤٠٧) انظر: ارسسطو، الطبيعة، ص ٢١٢.

- (٣٠٨) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (٣٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- (٣١٠) انظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (٣١١) انظر: ارسسطو، الطبيعة، بدوي ج ١ ص ٢١٣.
- (٣١٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٠٣.
- (٣١٣) انظر: ارسسطو، المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- (٣١٤) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣.
- (٣١٥) انظر: ارسسطو، الطبيعة، بدوي، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤.
- (٣١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (٣١٧) انظر: المصدر نفسه، الصفة نفسها.
- (٣١٨) انظر: بدوي، ارسسطو، ص ٢٠٤.
- (٣١٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص ٣١٣.
- (٣٢٠) انظر: بدوي، ارسسطو، ص ٢٠٧ - ٢٠٨، وأنظر بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٧.
- (٣٢١) انظر: الدكتور كريم متى، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (٣٢٢) انظر: بدوي، ارسسطو، ص ٢٠٨، وأنظر، بدوي موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧.
- (٣٢٣) انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٤٩، وأنظر: بدوي، ارسسطو، ص ٢٠٨ و موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧.
- (٣٢٤) انظر: الدكتور حسام الآلوسي، فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ص ٩٣.
- (٣٢٥) انظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي) ج ٢، ص ٨٠٢، وما بعدها، وقارن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٤٥.
- (٣٢٦) انظر: ارسسطو، مقالة اللام من (كتاب ما بعد الطبيعة)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو عند العرب، وكالة المطبوعات،

الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٣.

(٣٧) انظر: ثامسطيوس، من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، ضمن بدوي: ارسسطو عند العرب، ص١٢.

(٣٨) انظر: ابن سينا، شرح كتاب حرف اللام، ضمن بدوي، ارسسطو عند العرب، ص٢٣.

(٣٩) انظر: أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط٢، ١٩٧٧، ص١٢٨.

(٤٠) انظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ج٢، ص٨١٠.

(٤١) انظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ج١، ص٧٢ - ٧٦.

(٤٢) انظر: ارسسطو، الطبيعة، بدوي، ج٢، ص٨١١، وما بعدها.

(٤٣) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٣١٢.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٤.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣١٠، وأنظر: بدوي، ارسسطو، ص٢١٠ وأنظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، أنواعها ومشكلاتها، ص٢٠٩.

(٤٦) انظر: حسن مجید العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، ص٢٩.

(٤٧) انظر: ارسسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم بيروت - ط٢، ١٩٨٠، ص٣٠.

(٤٨) انظر: ارسسطو، في النفس، نقله اسحاق بن حنين، ص٣١.

(٤٩) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص٣٤١، وأنظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٧٣.

(٥٠) انظر: ارسسطو، في النفس، (بدوي)، ص٧٥.

(٥١) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٢٧٥.

(٥٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ص٤٠١.

(٥٣) انظر: الدكتور أحمد فؤاد الأهوازي، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٣.

- (٣٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.
- (٣٤٥) انظر: جلبرت مري، كتاب الفلسفة الرواقية (١٧١٥م)، ص ٢٥، نقلًا عن رسول تاریخ الفلسفة الغریبة، ج ١، ص ٤٠٢، وانظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٧٩، ص ٢٧.
- (٣٤٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية انواعها ومشكلاتها، ص ١٧، وانظر: بدوي، خريف، ص ٢٧.
- (٣٤٧) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٧.
- (٣٤٨) للمزيد من التفاصيل عن نظرية التداخل المطلق، انظر: بدوي، خريف، ص ٢٨.
- (٣٤٩) انظر: رسول، تاريخ الفلسفة الغریبة، ج ١، ص ٤٠٣.
- (٣٥٠) انظر: أميل برهيم، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢، ص ٦٢.
- (٣٥١) انظر: عثمان أمين، الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٧١.
- (٣٥٢) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٢٦١.
- (٣٥٣) انظر: بدوي، خريف، ص ٣٢.
- (٣٥٤) انظر: بدوي، خريف، ص ٣٣.
- (٣٥٥) انظر: الأهوانى، المدارس الفلسفية، ص ٨٢، وانظر: رسول، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٣٥٦) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٩٨.
- (٣٥٧) انظر: جيجن، المشكلات الكبرى، ص ٢٦٢.
- (٣٥٨) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٧.
- (٣٥٩) انظر: رسول، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٠٩.
- (٣٦٠) انظر: رسول، تاريخ الفلسفة الغریبة، ج ١، ص ٣٩١، وانظر: بدوي، خريف، ص ٧٥.
- (٣٦١) انظر: بدوي، خريف، ص ٥٧.
- (٣٦٢) انظر: بدوي، خريف، ص ٥٩.
- (٣٦٣) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٤٥٠، وانظر:

- بدوي، خريف، ص ١٢٣.
- (٣٦٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٥.
- (٣٦٥) انظر: بدوي، خريف، ص ١٠٩.
- (٣٦٦) انظر: رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٨ وأنظر: الأهلواني، المدارس الفلسفية، ص ١٠٧.
- (٣٦٧) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات - الكويت - ط ٣، ١٩٧٧، ص ٦، وسنشير له لاحقاً بـ(أثولوجيا).
- (٣٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥.
- (٣٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦.
- (٣٧٠) انظر: أفلوطين، أثولوجيا ارسطو، نقله إلى العربية، عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي: ضمن عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ص ٦٨.
- (٣٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤.
- (٣٧٢) انظر: أميرة مطر، الفلسفة اليونانية أنواعها ومشكلاتها، ص ٤٥٣.
- (٣٧٣) انظر: بدوي، خريف، ص ١٢٤.
- (٣٧٤) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٧.
- (٣٧٥) انظر: أفلوطين، أثولوجيا، ص ٦٧.
- (٣٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٣٧٧) انظر: أفلوطين، أثولوجيا، ص ٨٤.
- (٣٧٨) انظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج ١، ص ٤٥٩.
- (٣٧٩) انظر: أفلوطين، التساعية الثالثة، ضمن: حسام محى الدين الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ١١٩.
- (٣٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.
- (٣٨١) انظر: أفلوطين، التساعية الثالثة، ضمن الالوسي، الزمان، ص ١١٩.
- (٣٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

- (٣٨٣) انظر: أفلوطين، أثولوجيا، ص ١٨.
- (٣٨٤) انظر: الآلوسي، الزمان، ص ١٩.
- (٣٨٥) انظر: أفلوطين، أثولوجيا، ص ٤٢.
- (٣٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.
- (٣٨٧) انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، ص ٣٢ (المقدمة).
- (٣٨٨) انظر: محمد مبارك، الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١، ص ١٤.
- (٣٨٩) انظر: ابن طفيل، حي بن يقطان، ضمن: حي بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والشهروري، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد، ٢٠٠٥، ص ٦١.
- (٣٩٠) انظر: الدكتور عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣٩١) انظر: أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٥٩ - ٦٠، (المقدمة). وأنظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٢١١، فما بعد، وأنظر: أحمد فؤاد الأهوازي، الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨٩ وما بعدها.
- (٣٩٢) انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوازي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٨٦.
- (٣٩٣) انظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٧٧، وقارن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (رسائل)، ج ١، ص ١٦٧ وما بعدها.
- (٣٩٤) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهوازي، ص ١٤٣.
- (٣٩٥) انظر: الكندي، رسالة، الحدود والرسوم، ضمن: الأعسم، المصطلح، ص ١٩٠.
- (٣٩٦) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٥.
- (٣٩٧) انظر: أبو ريدة، رسائل الكندي، ص ٦٢، (المقدمة).

- (٣٨) انظر: حسين مروء، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦٨.
- (٣٩) انظر: الكندي، رسالة في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن: رسائل الكندي، أبو ريدة، ج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٣.
- (٤٠) انظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٢٠.
- (٤١) انظر: ملتقى صالح، الوجود بحث في الفلسفة الإسلامية، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٠٠، ص ١٣.
- (٤٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبو ريدة، رسالة في الفلسفة الأولى مج ١، ص ١١٤ فما بعد. رسالة في مائة ما لا يمكن أن لا نهاية له، ج ١، ص ١٩٤ فما بعد، رسالة في إيضاح = تناهي جرم العالم مج ١، ص ١٨٨ فما بعد. رسالة في وحدانية الله، وتناهي جرم العالم ج ١، ص ٢٠٢ وما بعدها.
- (٤٣) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ٩٢.
- (٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣ أذ البراهين الكثيرة على تناهي جرم العالم، والزمان والحركة والمكان، ولزيادة الإطلاع: انظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٦٥ فما بعد.
- (٤٥) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ١٠٠ - ١٠١.
- (٤٦) انظر: الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، الأهواني، ص ١٢٠ - ١٢١.
- (٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.
- (٤٨) انظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٣٨.
- (٤٩) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني دار القاموس الحديث، بيروت - بدون تاريخ - ص ٣٠ - ٣١.
- (٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.
- (٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٥٢) انظر: الفارابي، رسائل عيون المسائل، ضمن كتاب (مجموع رسائل الفارابي)

- مطبعة السعادة، ط١، القاهرة، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م، ص ٦٦.
- ^(٤١٣) انظر: الدكتور محمد البهري، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مكتبة وهمة، مصر، ط٣، ١٩٦٢، ص ٣٢٥.
- ^(٤١٤) انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤، ص ٨٢ - ٨٣.
- ^(٤١٥) انظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، حوار بين الفلسفه والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧، ص ٣٦ - ٣٧.
- ^(٤١٦) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٠٧.
- ^(٤١٧) انظر: الدكتور حسن مجید العبيدي، نظرية المكان، ص ٥٢ (مايو ١٤٢).
- ^(٤١٨) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص ٧١.
- ^(٤١٩) انظر: الفارابي، رسالة (جوابات لمسائل سئل عنها)، ضمن: رسالتان فلسفيتان، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- ^(٤٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.
- ^(٤٢١) انظر: الفارابي، الدعاوى القلبية، ضمن (المجموع)، ص ٧، وأنظر: عيون المسائل، ضمن (المجموع) ص ٧٠ - ٧١.
- ^(٤٢٢) انظر: الفارابي، عيون المسائل، ضمن (المجموع)، ص ٧١.
- ^(٤٢٣) انظر: جوزف الهاشم، الفارابي، دار الشرق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٠، ص ١١٠.
- ^(٤٢٤) انظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة، ضمن: الفارابي، كتاب مبادئ الفلسفة القديمة، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٨.
- ^(٤٢٥) انظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٧، وهنا لا بد لي من الاختلاف مع جوزف الهاشم في قوله: إن رأي الفارابي لا يليث أن يضطرب في هذه المسألة بعض الأضطراب، في بينما نستمع إليه في "عيون المسائل" يجزم ببقاء النفس لأنها جوهر مفارق ليس فيه قوة قبول الفساد، ويقول بأن لها بعد الموت سعادات وشقاقات، إذ به في "المدينة الفاضلة" يقصر الخلود على النفس العالمة دون الجاهمة. انظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ١٢٩، وسبب اختلافي معه كونه يتعامل مع النص تعاملاً أنتقائياً، فيقطع من السياق العام، المقطع

الذى يخدم الأحكام التى يبغى أطلاقها، على طريقة أبي نواس، حين قال وهو يشجع على شرب الخمرة: ما قال ربك ويل للذين شربوا بيل قال ويل للمصلينا. إذ لو أكمل الهاشم التص، لرأينا الفارابي يقول مباشرة بعد (سعادات وشقاؤات): " وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة، وذلك لها بالوجوب والعدل " انظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٨. أذن ليس هناك أضطراب البة. ويبدو أن الهاشم يكرر ما قاله ديبور: أن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهاادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٤٨، وقد رد عليه الدكتور جعفر آل ياسين قائلاً: وكلام المستشرق المذكور لا يخلو من سذاجة وسوء فهم. انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفي، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٨٩.

(٤٢٦) انظر: الرazi، رسائل فلسفية، كراوس، ص ١٩٥.

(٤٢٧) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩٢.

(٤٢٨) انظر: الآلوسي، حوار، ص ١٠.

(٤٢٩) انظر: الرazi، رسائل (كراوس)، ص ٢٨٤.

(٤٣٠) انظر: حسين مروءة، التزعمات المادية، ج ٢، ص ٥٤٨، وقارن: مدنی صالح، الوجود، ص ٩٠.

(٤٣١) انظر: الرazi، رسائل (كراوس)، ص ٢٨١ فما بعد، وانظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، (أبو ريدة) ص ٩٢ - ٩٣. وانظر: حسين مروءة، التزعمات المادية في الإسلام، ج ٢، ص ٥٤٩، وانظر، مدنی صالح، الوجود، ص ٩٨.

(٤٣٢) انظر: الرazi، رسائل، (كراوس)، ص ٢٤١، وأنظر: بنس، مذهب الذرة، ص ٥٠ فما بعد.

(٤٣٣) انظر: العزروقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ص ١٤٩.

(٤٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٣٥) انظر: الرazi، رسائل (كراوس)، ص ٣٠٤.

- (٤٣٦) انظر: المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ج ١، ص ١٤٩.
- (٤٣٧) انظر: الرازي، رسائل (كراؤس)، ص ٢٤١. وأنظر: بينيس، المصدر السابق، ص ٤٦ فما بعد.
- (٤٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
- (٤٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
- (٤٤٠) انظر: حسين مروءة، الترمعات المعادية في الإسلام ن ج ٢، ص ٥٥٠.
- (٤٤١) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٠١، وقارن: مدنبي صالح، الوجود، ص ٥٣.
- (٤٤٢) انظر: هنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجبل، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢٣٦.
- (٤٤٣) انظر: أخوان الصفا، رسائل أخوان الصفا، وخلان الوفاء، تصحیح خیر الدین الزركلی، تصدیر طه حسین، ج ٤، مصر، ١٩٢٨، ص ٤٦.
- (٤٤٤) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧.
- (٤٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٤.
- (٤٤٦) انظر: أخوان الصفا، الرسائل، الزركلی، ج ٣، ص ٣١٩.
- (٤٤٧) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٢٦، وقارن: ج ١، ص ٣١١، ٢١٢.
- (٤٤٨) سورة البقرة، آية ١١٧.
- (٤٤٩) انظر: إخوان الصفا، الرسائل (الزركلی)، ج ٢، ص ٧٦.
- (٤٥٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٣٥.
- (٤٥١) انظر: أخوان الصفا، الرسائل، الزركلی، ج ٢، ص ٧٦.
- (٤٥٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٩.

الفصل الثاني

المتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة المتناهي

المبحث الثاني: صلة المتناهي بمواضيعات العلم الطبيعي

المبحث الثالث: صلة المتناهي بمواضيعات العلم الإلهي (تناهي العلل)

تمهيد

تتأتي أهمية "المتناهي" في فلسفة ابن سينا من كونه يرتبط ارتباطاً وثيقاً ليس بالفلسفة الطبيعية عنده فحسب، بل بالفلسفة الإلهية أيضاً، فهو من لواحق الجسم الطبيعي، ويشتبك مع لواحق الجسم الأخرى، من حركة وزمان ومكان، بعلاقات لا فكاك منها ولا غنى عنها. وفي الوقت ذاته يشكل أساساً لمبدئي الجسم: الهيولي والصورة، واللذين سندرسهما في الفصل القادم. فضلاً عن ارتباطه بموضوع النفس عند ابن سينا من جهة حدوثها وتعلقها بالبدن. وهكذا باستطاعتنا أن نقول إن "المتناهي" عند ابن سينا، يشكل نظرية متكاملة، لا تقتصر في بحثها عن الأجسام وانقسامها، بل ت تعداها إلى لواحقها، ثم إلى النفس، منطوية في داخلها على نقد علمي للمذاهب السابقة يفصح عن حسن الاستيعاب الفلسفى عند فلاسفتنا، ومن ثم حسن المعالجة الفلسفية التي أسست لتكوين فلسفة إسلامية أصيلة نهجاً وتطبيقاً.

المبحث الأول: طبيعة المتناهي عند ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الثالث: التداخل بين العلوم الإلهي والطبيعي

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

لتحديد المفاهيم أهمية كبيرة في عملية التقدم إلى أمام على طريق استكشاف مجاهيل وأعماق النصوص السينوية وغير السينوية من الفلسفة الإسلامية، بسبب إن تلك المفاهيم وليدة مرحلة فكرية بعيدة نسبياً عن راحتنا الحالي، من جهة ومن جهة أخرى، الإحاطة المعرفية بالمفاهيم تلك تزود القارئ والباحث على حد سواء، بالمفاهيم التي تمكنته من القيام بمهاجمة تلك النصوص. علماً أن مفردة المهاجمة هنا بعيدة كل البعد عن الأجواء الحرية، وقريبة كل القرب، بل تدخل في صلب الحوار الحضاري، الذي لا يبغي أبداً غير إلقاء شعلة من ضوء، وحمل قبساً من نور، لعلَّ تلك الشعلة وهذا القبس، يساهمان - ولو بالنية الصادقة - في تفكيت الظلم، وإشاعة روح التواصل مع الآخر مهما كان جنسه وشكله ولونه، ورحم الله الغزالى حين قال: إن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال؛ بل هو رمي في العمامة والضلالة^(١).

ويبدو أن فيلسوفنا الشيخ الرئيس كان أول من تنبه إلى مسألة صعوبة تلك المصطلحات المتداولة آنذاك، فترأه بين الحين والآخر، يقول: "ولنزيد هذا بياناً". لابد من التنويه، أننا سنمر على أكثر المصطلحات قرباً من المتناهي، والقرب هنا يعني كثرة ترددتها، تداولها في إطار مسألة التناهي، وسنجعل

المصطلحات قسمين قسم رئيس وقسم آخر ثانوي، يأتي في هوامش البحث، على أننا سنركز في هذا المقصود على المدلولات الاصطلاحية فحسب، تاركين مسألة أهميتها وترابطها مع المسائل الأخرى إلى المباحث اللاحقة التي ستعبر بنفسها عن تلك العلاقة.

أولاً: الكم (Quantity)

الكم عند ارسطو "الذى يتجزأ فى أشياء هي فيه ولكل واحد منها أو إحداها طبع أن يكون واحداً ما"^(٢)، ويعلق ابن رشد على هذا القول بأنه "يتحتمل أن يكون كأنه رسم للكمية المتصلة والمنفصلة، وذلك أن كل ما ينقسم فإنما ينقسم على أشياء في طباعها أن تكون واحدة ويتحتمل أن يريد بهذا القول الكمية المنفصلة لأنها " التي تنقسم إلى آحاد غير منقسمة بالطبع وأما الكمية المتصلة فإنها تنقسم إلى آحاد من شأنها أن تكون واحدة ولكنها تتقبل القسمة "^(٣).

إذن، أن أخص خواص الكم عند ارسطو هو "المساوي وغير المساوي فأن ما عدا الكم لا يوصف بهذا، مثال ذلك أن الكيف لا يقال فيه مساو ولا غير مساو، بل يقال شبيه وغير شبيه، فيكون على هذا أخص خواص الكم أنه مساو أو غير مساو "^(٤). أما الكندي فقد حدَّ الكم بأنه "ما أحتمل المساواة وغير المساواة بين الأشياء"^(٥)، ومن ثم حدَّ الخوارزمي الكاتب بأنه "كل شيء ممكن أن يقدر جميعه بجزء منه كالخط والبساط والمصمت والزمان والأحوال"^(٦). أما ابن سينا، فسنعرض نظريته في الكم، بحسب ما بسطها هو في كتاب (المقولات) من منطق الشفاء، مع الاستعانة في أثناء ذلك بكل ما يتيسر من نصوص كتبه الأخرى، علمًا بأنه لم يضع "الكم" ضمن ما حدَّه في رسالة الحدود، وقد تابعه في ذلك الغزالى، على العكس من الكندي والخوارزمي الكاتب - كما مر بنا - والأمدي^(٧) فيما بعد.

أول ما يقرر ابن سينا أن الكلم عرض وليس بجوهر^(٤)، فإن ما يقع فيه من المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي يصير به الجسم جسماً، فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية، بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض، فالكلم ينقسم من جهة إلى متصل ومنفصل، ومن جهة أخرى إلى ما للأجزاءه وضع، وما ليس للأجزاءه وضع^(٥). والكلم المتصل هو الذي تكون نهاياته واحدة متحدة ولا يكون إلا لجوهر واحد، فهو خط، أو سطح، أو مقدار، بحسب ما يكون لدينا من أبعاد، بعد واحد، أو بعدان، أو ثلاثة أبعاد، ويمكن أن يكون معاً^(٦) مثل الامتداد الجسمي، أو متواياً^(٧) مثل الزمان، والمكان والجسم والسطح من الكلم المتصل.

أما الكلم المنفصل فينشأ عن تقسيم المتصل إلى أجزاء من نفس الطبيعة، أنه الكثرة المقيدة بواسطة الوحدة^(٨)، وهو العدد المجرد^(٩)، مثل ٣، ٤، ٥، الخ. فأنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة، لم تجد بينهما طرفاً مشتركاً، فإنه لا طرف للأعداد إلا الوحدة^(١٠)، ومن حيز الكلم المتصل تبتدىء الهندسة، ومن حيز الكلم المنفصل يبتدىء الحساب^(١١).

ثانياً: الاتصال (Relevance)

عرف ارسطو المتصل بأنه "إذا كانت نهاية كل واحد من الشيئين اللذين عليهما يلتقيان واحدة بعينها واتصلت على حساب ما يدل عليه الاسم، وليس يمكن أن يكون ذلك واجزاً هما اثنان"^(١٢).. ويحد الكندي الاتصال بأنه "إتحاد النهايات"^(١٣). أما ابن سينا فيعرف الاتصال بأنه "لفظ مشترك يقال على معان ثلاثة.. اثنان منها تقال للشيء بالقياس إلى غيره، وواحد يقال للشيء في نفسه لا بالقياس إلى غيره"^(١٤)، وهذه المعاني:

- ١- ما يقال له متصل في نفسه "الذي هو فصل من فصول الكلم، وحده أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك"^(١٧).

٢- من عوارض الـ *الكم المتصل* من جهة ما هو كـ *كم متصل* " وهو ان
المتصلين هما اللذان نهاياتهما واحدة " ^(١٨).

٣- حركة في الوضع لكن من وضع " فكل ما نهائته ونهاية شيء آخر
واحد بالفعل يقال أنه متصل " ^(١٩)، مثل خط زاوية، وهذا المعنى هو من
عارض الـ *الكم المتصل* من جهة ما هو في مادة، أي أن نهاية كل من المتصلين
ملازمة نهاية الآخر في الحركة وأن كان يختلف عنه بالفعل مثل اتصال
الرباطات بالعظام. وهناك متصلات قارئة مثل المكان والخط والسطح، وهناك
متصلات غير قارئة مثل الزمان والحركة ^(٢٠). أما المتصل بالذات، فهو " الصورة
الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها، واتصالها هو كونها بحيث يلزمها
الجسم التعليمي، فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً،
ومشكلاً بسائر الأشكال " ^(٢١).

ولا يمكن الحديث عن الاتصال بمعزل عن الانقسام ^(٢٢)، فإنه يقال " متصل
للشيء في نفسه إذا كان بحيث يمكن أن تفرض له أجزاء بينها الاتصال الذي
يعني أن بينها حد مشترك هو طرف لهذا وذاك، وهذا هو حد المتصل. وأما
الذي يقال أنه المنقسم إلى أشياء تقبل القسمة دائمًا هو رسمه، وذاك لأن هذا
غير مقوم لماهيته " ^(٢٣).

ومسألة الاتصال والانقسام تشكل الأساس للاتطلاق نحو بحث مسألة
تناهي ولا تناهي الجسم عند ابن سينا، كما سترى لاحقاً، " قبل أن نتكلم في
أمر تناهي الأجسام وأحوالها في الإعظام، فتحقيق بنا أن نتكلم في تناهيتها ولا
تناهيتها في الصغر والانقسام " ^(٢٤)، على أننا ستوجل بحث مسألة الانقسام بتفصيل
إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، حيث سنعرض للآراء السابقة على ابن سينا
في مم يتكون الجسم الطبيعي، وسيكون مذهب الانقسام اللانهائي أحد تلك
الآراء.

ثالثاً: التداخل (Subalteration)

يحد ابن سينا المتداخل "هو الذي يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد"^(٢٥)، ومفهوم المداخلة عنده يعني الملاقة بالأسر، أي لا شيء من ذات هذا إلا ويلقى ذات الآخر، إذا كان شيئاً يتعدى لقاء كل منهما طرف الآخر حتى يلقي ذات الآخر بأسره لم يكن ذلك مماسة^(٢٦)، بل كان مداخلة^(٢٧).

ومن الجدير بالذكر أن مسألة المداخلة تتعلق عند ابن سينا بالمقدادير^(٢٨) التي بنى على أساسها مذهبة في نفي الخلاء "فما أسهل أن يتأتي لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه، وأن ذلك للأبعاد لا للهيولي، ولسائر الصور والأعراض"^(٢٩)، وذلك أن الأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم، وأما سائر الصور والأعراض فلا حصة لها في العظم إلا بالعرض، فإذا أجتمع عظيمان فإن الكل أعظم من الجزء، والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً لجزئه، والنقطة لا حصة لها في العظم، فلذلك لا تتمكن عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد^(٣٠). فإذا كان معنى المداخلة "هو أن يكون أي شيء أخذت من أحد الأمرين تجد معه في الوضع شيئاً من الآخر إذ لا ينفرد أحدهما عن الآخر بوضع، فالذي يقابلها هو أن يكون ذات هذا متميزة في الوضع عن ذات ذلك، فتوجد أجزاء مبأينة لأجزاء ذلك"^(٣١).

رابعاً: المتناهي (Finite)

حد النهاية عند ارسطو هو آخر كل واحد من الأشياء الذي لا يوجد شيء خارج منه ليوجد أولاً والذى هو أول وجميع أجزائه داخلة، والذي هو صورة عظم أو الذي له عظم وأيضاً تمام كل واحد من الأشياء^(٣٢)، فيما يحدده، ابن سينا "ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه"^(٣٣). وقد تابع الغزالى حد النهاية السينوى لفظاً ومعنى حين حده "غاية ما

يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه^(٣١)، فيما خالف الأدمي حد ابن سينا لفظاً لكنه لم يبتعد عنه من جهة المعنى قليلاً أو كثيراً، فهو عنده "عبارة عن ما لو فرض الفارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئاً آخر من ذي الطرف، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن للزمان"^(٣٢).

غير أن ابن رشد أبى إلا أن يتبع حد أرسطو لفظاً، مع الأخذ بنظر الأعتبار أن حدود الفلسفية لم تبتعد كثيراً عما جاء به أرسطو مضموناً، من حيث اجماعها - رغم اختلاف اللفظ، وهذا تابع لتطور المصطلح الفلسفي واستعمالاته على أن النهاية أو المتناهي هو المقدار أو الكمية التي ليس وراءها شيء^(٣٣)، فقال ابن رشد في حد النهاية "الذي هو آخر كل واحد من الأشياء، وتقابل على معانٍ أحدها آخر كل واحد من الأعظم مثل السطوح التي هي آخر الجسم والخطوط التي هي آخر السطوح والنقط التي هي نهاية الخطوط"^(٣٤).

والمتناهي هو كل ما له نهاية، أو ما يصل إلى نهاية End فهو متنه، وذلك يعني أيضاً "أخيراً" ، نهائياً، ومنها "الطرف" : "في النهاية" ، "أخيراً" ، والمتناهي ما له حدود أو تخوم^(٣٥).

المقصد الثاني: موقع المتناهي من فلسفة ابن سينا

بغية تحديد موقع مسألة المتناهي من فلسفة ابن سينا، علينا بادئ ذي بدء، أن نقدم مختطاً عاماً عن تقسيم العلوم عند فيلسوفنا. وأقول عاماً ذلك أن التفصيل في المسألة يلقي على كاهل البحث ثقلأً يخرج به عما هو معني به، فضلاً عن أن ذلك التفصيل موجود عند الفيلسوف أصلاً^(٣٦)، وعند المحدثين من دارسي ومؤرخي الفلسفة^(٣٧)، مما يجعل من الخوض فيه تكراراً لا طائل من ورائه، وعليه، سنكتفي من ذلك بالأعم الذي يسهل غايتنا، وذلك لكون كل من المتناهي واللامتناهي يمتدان ويتشعبان في ثابتاً كل من العلمين: الطبيعي والميتافيزيقي، فضلاً عن العلم الرياضي (التعاليمي)، وبعد هذا وذاك المنطق،

الذى هو أساس كل العلوم وآلية تحصيلها.

أولاً: تقسيم العلوم عند ابن سينا

يجب التنويه ابتداءً إلى أن العلوم عند ابن سينا يراد بها العلوم العقلية فحسب، أي أن كتبه خالية من تناول العلوم الشرعية واللسانية التي اضافها الفلاسفة المسلمين قبل ابن سينا على التقسيمين الأفلاطوني والارسطي للعلوم^(٣٨). وذهب استاذنا الألوسي إلى أن سبب ذلك هو ضياع كتب ابن سينا الأخرى التي لم تصلنا، أنها هو - بحسب رأيه المتواضع - قد يكون تعليلاً خارجياً يحمل قدرًا من التأسيس على ما هو غائب^(٣٩). إذ من الممكن أن يكون ذلك "الضائع" خالياً من ذلك التناول أيضاً. والأرجح هو التعليل الذي ينتهي من داخل النص السيني نفسه، إذ يعرف الحكمة بأنها "صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لشرف بذلك نفسه وستكمل وتصير عالماً معقولاً ماضاهياً للعالم الموجودة وتستعد للسعادة القصوى بالأخرى وذلك بحسب الطاقة الإنسانية"^(٤٠). ومن ثم هي "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية"^(٤١)، ومن ثم، فإن أقسامها تدل على أنه "ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع"^(٤٢)، والذين يدعون الحكمة ثم يزيفون عن سوء السبيل فبسبب عجزهم وقصيرهم، وإلا فإن هذه الصناعة لا توجب ذلك وهي منهم براء. فنستنتج من ذلك أن لا مبرر - بحسب رأي ابن سينا - لتناول العلوم الشرعية إذا كانت الحكمة تؤدي إلى نفس الغرض.

وسيعتمد البحث أساساً (رسالة في أقسام العلوم العقلية)، ضمن تسع رسائل، وذلك لكونها إشارة تجمع إلى الإيجاز الكمال، وإلى البيان الإكمال، وإلى التحقيق التقريب، وإلى الشويب الترتيب^(٤٣). على أن يقترب ذلك بتعزيزات من كتب ابن سينا الأخرى.

يقسم ابن سينا الحكمة على قسمين: قسم نظري وآخر عملي^(٤٤). القسم النظري: الغاية منه "حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ويكون المقصود إنما هو حصول رأي فقط"^(٤٥)، أي "الحكمة" التي أينا أن نعلمها وليس أينا أن نعملها"^(٤٦). مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

وأما القسم العملي: فالمقصود منه "حصول صحة رأي في أمر يحصل بكتاب الإنسان لبكتاب ما هو الخير منه"^(٤٧)، وفائدة الحكمة العملية هذه "أن تعلم كيفية المشاركة، التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء النوع الإنساني"^(٤٨).

ومن الجدير بالإشارة أن الكلبي والفارابي قد سبقا ابن سينا في هذا التقسيم الثنائي للحكمة، والثلاثة يوافقون ارسطو ويحددون حذوه. فالكلبي يرى أن القسم النظري طبيعة النفس العقلانية، والقسم العملي يساير طبيعة النفس الحسية^(٤٩). بينما يرى الفارابي "إن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"^(٥٠).

وكان ارسطو قد قسم العلوم على علوم نظرية والتي سماها علوم الرأي، وعلوم عملية^(٥١). وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن العلوم العملية تشمل السياسة والتدبير المنزلي وتنظيم العلاقات الأسرية بشكل خاص والاجتماعية بشكل عام، فإن الباحث يرى أن ليس لهذه الحكمة علاقة بموضوعه، ومن ثم يهمله.

اقسام العلوم النظرية

الغاية من العلوم النظرية هي "حصول الاعتقاد واليقين بال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، بل هي حصول رأي فحسب"^(٥٢)، بمعنى آخر هي إدراك لما هو ضروري ولا يقبل التغيير، وهذا القسم يتميز بأن غايته الحق لأنه يرتبط بالعقل من ناحية احكامه وعلمه، ويتساوق مع الذهن تساوياً يبلغ فيه حد

الاقناع التام. ولهذا القسم أيضاً مبادئ ومواضيعات ومسائل، أما المبادئ فهي المقدمات التي يبرهن بها العلم، ولا تبرهن هي ذات العلم. وأما المواضيعات فيقصد بها الأشياء التي تبحث فيها العوارض الذاتية وأحوالها. وأما المسائل فهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية للموضوع أو لأنواعه، وفي تحديد أكثر دقة يمكن القول أن المبادئ منها البرهان، والمسائل لها البرهان، وأما الموضوعات فعليها البرهان^(٥٣).

تنقسم الحكمة النظرية بدورها على ثلاثة أقسام: الطبيعية، التعالية، والآلية، على جعل أن العلوم الفلسفية هي هذه "ما دامت الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم النظرية هي هذه"^(٥٤). وهذا تقسيم ارسطي الأصل^(٥٥).

١- العلم الطبيعي

يبحث هذا العلم في الأمور التي "حدودها وجودها متعلقان بالمادة الجسمانية والحركة"^(٥٦)، مثل السكون والتغير، والكون والفساد، وأجرام الأفلاك، والعناصر الأربع وما يتكون منها. أي أن موضوعه "الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة"^(٥٧)، أي الأجسام واللواحق التي تلحق بها سواء كانت صوراً أو أعراضاً أو مشتقة منها، وستبين لنا أهمية هذا العلم حين ندرس الجسم بمستواه الأول، أي بما هو متحرك وساكن، ومؤجلين النظر بالجسم من حيث مستوى التناول الثاني (الميتافيزيقي)، أي الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة، وذلك أن "الكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعتين"^(٥٨). أي أن "العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه، أعني الهيولي والصورة، ولكن من

جهة ما هو موضوع للحركة والسكنون^(٥٩).

٢- العلم التعاليمي

والمقصود بهذا العلم الحكمة الرياضية، التي تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وأن كان وجوده مخالطاً للتغير^(٦٠). أي أن موضوع الرياضة مأخوذ من المادة بطريق التجريد، ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة^(٦١). على أساس أن الأمور الرياضية وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما^(٦٢)، مثل التربع والتدوير والكروية والمخروطية، ومثل العدد وخواصه. وعلى هذا الأساس يؤكد ابن سينا على أن موضوع العلم الرياضي "أما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة (علم الهندسة) وأما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع مادة (علم الهيئة) وأما عدداً مجرداً عن المادة (علم الحساب) وأما عدداً في مادة (علم الموسيقى)^(٦٣)^(٦٤). وإذا كان الجسم إسماً مشتركاً يقال على معان، فإن أحد هذه المعاني "يقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد^(*) ثلاثة بالقوة"^(٦٥)، وهذا هو التصور الرياضي للجسم.

٣- العلم الإلهي

على غرار ارسطو يأتي العلم الإلهي عند ابن سينا مرادفاً لما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، لكنه في "منطق المشرقيين" يستعمل هذا المصطلح بالمعنى الخاص للكلمة، فهو يدل به على أحد القسمين الرئيسيين اللذين تنقسم عليهما ما بعد الطبيعة: العلم الإلهي، والعلم الكلي^(٦٦). وهكذا فإن ابن سينا، وقبله الفارابي، ينحو منحى جامع المؤلفات الارسطية اندرونيقوس^(*)، الذي رتبها فوضع "الميتافيزيقا" بعد أعمال ارسطو العلمية - الطبيعية^(٦٧).

العلم الإلهي عند ابن سينا هو العلم الذي "يبحث فيه عن الاسباب الأولى للموجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ

المبادئ وهو الإله تعالى^(٦٨). وموضوعه الوجود الفعلي المفارق الذي لا تختالطه المادة أصلًا^(٦٩). ولهذا العلم فحسب حق النظر في الموجود بما هو موجود وأنه هو الناظر منها فيما هو أشد تقدماً في الوجود وذلك بأن تطلب أيضاً أسبابه وعلله الأولى وهو الجوهر وعلل الجوهر^(٧٠)، وذلك لأن "مبادي كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى"^(٧١). وعليه سنرى أن ابن سينا يدرس الجسم مثلاً على مستويين: المستوى الأول كما مر ذكره في العلم الطبيعي، والمستوى الثاني هو دراسته من حيث مبدئيه، الهيولي والصورة، لأثبات جوهريته، وهذا المستوى يدرس في العلم الإلهي، لأنه له الحق في دراسة مبادئ العلوم الجزئية، وعلى حد قول التراقي^(٧٢): إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه أعني الهيولي والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكن^(٧٣). وهذا ما يحيلنا إلى دراسة التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا.

المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الإلهي والطبيعي

التداخل بين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا يصل إلى حد أن الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها آراؤه، تبين لنا كيف أن الميتافيزيقا تلقي بظلها على الفلسفة الطبيعية عنده، والانفصال بينهما غير محدد المعالم، والاتصال بينهما من الكثافة بحيث يبدوان في الفلسفة السينوية الطبيعية كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد^(٧٤). وخير مثال على ذلك التداخل هو موضوع "الجسم"، فهذا الموضوع تتناوله الفلسفة الطبيعية من حيث هو متحرك وساكن، ومتغير، وتبحث في أعراضه ولواحقه من حيث هو كذلك، لا من حيث هو جسم مطلق، والنظر في الأجسام الفلكية والأسطقسية، كأجسام مخصوصة لا مطلقة، كذلك النظر في حركة الجسم إذا كان متناهياً أو

غير متناهٍ من حيث تأثيراته وأفعاله^(٧٤).

أما الفلسفة الإلهية، فتتضرر إلى موضوع "الجسم" عبر بحثها في: هل هو مؤلف من أجزاء لا تتجزأ؟، وهل هو متناهٌ أو غير متناهٌ؟، وهل يجب أن يكون لكل جسم حيز وشكل وقماح أم لا؟، كذلك النظر إلى الجسم من حيث هو موجود، لا من حيث هو متغير، ومن حيث هو جوهر أم عرض، وبما هو مؤلف من هيولي وصورة^(٧٥). أذن العلم الإلهي لا يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً، بل إنما يبحث عن مبادئ بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية^(٧٦).

قد كان ذلك التداخل من النتائج التي ترتب على قول ابن سينا بنظرية الفيض التي تفسر نشوء الموجودات بترتيب نازل من الأعلى (واجب الوجود) إلى الأسفل (الهيولي) ما دامت الفلسفة هي العلم الأعلى الذي ينظر في أقصى الموجودات وفي كيفية صدورها عن الأول، فلها الحق في فحص مبادئ العلوم التي توجد عنها، وليس لهذه الأخيرة أن تنظر في مبادئ العلوم الأعلى منها^(٧٧).

أولاً: أصول التداخل قبل ابن سينا

وقد سبق الفارابي ابن سينا في السير على هذا السياق التداخلي حين أكد بأن العلم الالهي ينقسم على ثلاثة أقسام، أحدها "يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية، وهي التي ينفرد كل علم منها بالنظر في موجود خاص، مثل المنطق والهندسة والعدد وباقى العلوم الجزئية الأخرى التي تشاكل هذه العلوم، فيفحص عن مبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعي، ويلتمس تصحيحها وتعريف جواهرها وخواصها، ويبحضي الضنون الفاسدة التي كانت وقعت للقدماء في مبادئ هذه العلوم، مثل خلن من ظنٌ في النقطة والوحدة والخطوط والسطح أنها جواهر وأنها مفارقة، والظنون التي تشاكل هذه في مبادئ سائر العلوم، فيقيحها ويبين أنها فاسدة".^(٧٨)

على أن ارسطو قد سبق الآتين في ذلك المنهج التداخلي حين قرر "إن العلوم الجزئية ليست تنظر في الهوية المطلقة وأنه يجب أن يكون هنا علم يفحص عن الهوية المطلقة".^(٧٩) فقد جرت العادة في القرون القديمة والقرون الوسطى على عدّ الطبيعيات قسماً من الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة كانت علم الموجودات بأحوالها وفق تعريفها القديم على الخصوص، وأدق من ذلك أن يقال أن الطبيعيات كانت تدخل ضمن نطاق الفلسفة لاحتياجها إلى ما بعد الطبيعة ولاحتياج ما بعد الطبيعة إليها، وفضلاً عن ذلك فإن الطبيعيات ترتبط بما بعد الطبيعة، وذلك لأن سلسلة الموجودات متصلة من الهيولي إلى العقل.^(٨٠)

اذن "فلكل واحد من العلوم الجزئية يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولاً ومبادئ تبرهن في غير علمه وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة، والطبيعي علم جزئي، فله أصول موضوعة فنعدها عدّاً ونبرهن عليها في الحكمة الأولى".^(٨١)

إذا كانت مبادئ الأمور الطبيعية "جزئي جزئي منها ولا تشارك كافتها في المبادئ، فحيث لا يبعد أن يفيد العلم الطبيعي إثبات آنية هذه المبادئ، وإن كانت مبادئ أول تعم جميعها، وهي التي تكون مبادئ لموضوعها المشترك وأحوالها المشتركة، فلا يكون إثبات هذه المبادئ أن كانت محتاجة إلى الإثبات على صناعة الطبيعين، بل على صناعة أخرى"^(٨٢). ودليل ابن سينا على ذلك هو "إن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، والمساحي في الهندسة، فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، حتى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه إليه، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه إليه، وكذلك في غير ذلك.. فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور في العموم"^(٨٣). ومنفعة هذا العلم، أي علم ما بعد الطبيعة، هي "إفاده اليقين بمبادئ العلوم الجزئية"^(٨٤). والحق هو أن القول بوجود الطبيعة مبدأ للعلم الطبيعي "وليس على الطبيعي أن يكلم من ينكرها وأنما إثباتها على صاحب الفلسفة الأولى، وعلى الطبيعي تحقيق ماهيتها"^(٨٥). هنا يفترض ابن سينا أن سائلاً يسأل "إنه إذا كانت المبادئ في علم الطبيعة والتعاليم إنما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادئ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادئ لهذا العلم، كان ذلك بياناً دوريأً ويصير آخر الأمر بياناً للشيء من نفسه"^(٨٦)، ويجب على هذا السؤال الافتراضي "إن المبدأ للعلم ليس إنما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند في براهينها إليه بفعل أو بقوة، بل ربما كان المبدأ مأخوذاً في براهين بعض هذه المسائل، ثم قد يجوز أن تكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وصفاً البة؛ بل ربما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها. على أنه إنما يكون مبدأ

العلم مبدأ بالحقيقة إذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة، وأما إذا كان ليس يفيد العلة، فإنما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر. وبالحرى أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط^(٨٧). أذن فقد أصبح من البين إن لا سبيل إلى إقامة البراهين في العلوم على مبادئها، وإلا فما يبين به المبدأ هو المبدأ، والعلم به أحق من العلم بما قيل أنه مبدأ له، في بعض مبادئ العلوم بينة بأنفسها، وببعضها محتاجة إلى بيان، وكلامها من المستحيل أن يبينا في العلوم التي هي لها مبادئ أول^(٨٨).

وهكذا ننتهي إلى القول بأن ابن سينا - ومن قبله الفارابي - يفسر العلم الطبيعي بما بعد الطبيعي، ويرى أن الفلسفة الطبيعية تتسلم مبادئها وتبرهن على وجودها من الفلسفة الآلهية. وليس من ريب في أن هذا التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي هو تقليد ارسطي قديم، ينبغي لأنفع في خطأ الأحكام المبتسرة عليه، كما وقع بعض الدارسين، مدعياً أن هذا التداخل في المنهجين سبيه سوء الرؤية المعرفية عند ابن سينا، وعدم القدرة على التمييز الواضح بينهما، ولو كان كل من الفارابي وابن سينا، قد قالا صراحةً باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لترتب على ذلك شأن كبير، وتمكنت العلوم الطبيعية من ثم من التقدم إلى حد كبير^(٨٩). لأن حكماً كهذا يفتقر إلى أدلة النقد الداخلي للمنهج، لأن الفصل بين العلمين عملية حديثة ومستحدثة، لم يكن عصر الشيخ الرئيس يدركها أو يتصور وقوعها أو يستوعب غاياتها^(٩٠).

ثالثاً: نقد ابن رشد للتداخل عند ابن سينا

وقد وجه ابن رشد فيما بعد سهام نقه إلى المنهج التداخلي فيما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي، ورأى أن صاحب العلم الطبيعي هو الذي يبرهن على وجود أسبابه، وليس كما يدعي ابن سينا بأنه يأخذها من العلم الإلهي كمبادئ مسلمة، وأن العلم الطبيعي لا يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة

وصورة، لأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكلف بذلك^(٤١). وفي نص آخر يقول ابن رشد إن كان ابن سينا يرى إن الإلهي يبرهن على وجود الطبيعة، أي يبرهن في الأمور المتأخرة التي في العلم الطبيعي، ولو تبرهنت في العلم الإلهي، لوجب أن تبرهن في أمور هي أقدم وأعرق عندنا وذلك غير معken، أذن من الخطأ إعطاء الأسباب في العلم الإلهي لأن وجود الطبيعة في الأشياء الطبيعية بينة الوجود بنفسها^(٤٢). فابن رشد يرى أن الفارابي وابن سينا قد فسرا مبادئ علم الطبيعة بمبادئ علم ما بعد الطبيعة، وكان الأولى أن يتسلما هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنيا عليه ما بعد الطبيعة، أي البدء من المادي للوصول إلى الله وليس العكس^(٤٣). ولم يؤد ذلك النقد الرشدي لابن سينا في مجال هذه العلاقة بين مناهج الطبيعة وما بعدها إلى عتيد في التنظير، والسبب لا يعود إلى مشائبة ابن رشد فحسب، بل إلى كونه أدرك أن لا مجال لهذا الفصل في منظور عصره وبنياته الثقافية، فعاد من بدء؛ فكأنه لم يفعل شيئاً ولم يضف جديداً^(٤٤). فها هو ابن رشد يؤكد على أن العلوم الجزئية ليس من شأنها أن تصحح مبادئ علمها ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها، وإنما يكون ذلك لعلم آخر يسميه ابن رشد العلم الكلي أو الصناعة العامة الكلية، وهذه الصناعة الكلية تقوم على علمين أساسين هما الفلسفة الأولى والجدل، إلا أن ما يشوب الجدل من اشكالات هو استعماله آراء مشهورة ليس يؤمن أن ينطوي فيها كذب^(٤٥). ومكذا سيكون لذلك التداخل دور كبير وأهمية فاقعة في توجيه دفة هذا البحث، لا سيما في جانب المنهج وخطة البحث. فإذا كان المتناهي يتعلق كما يبدو للوهلة الأولى - بالطبيعة والعلم الطبيعي، من جسم طبيعي ولو احقيه؛ مثل الحركة والزمان والمكان والنفس من جهة أحاديثها، فإن للمتناهي صلة بما بعد الطبيعة أيضاً عبر دراسة تناهي العلل، كما يتضح في المبحث الثالث من هذا الفصل.

وإذا كان اللامتناهي يبدو وكأنه من موضوعات ما بعد الطبيعة، فإن له علاقة بموضوعات الطبيعة مثل الهيولي والصورة اللذين يدرسان في العلم

الطبيعي لكونهما مبادئ الوجود المتغير، وفي الفلسفة الأولى يدرسان بوصفهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر^(٩٦). والروابط بين المتناهي واللامتناهي من جانب والطبيعة وما بعد الطبيعة من جانب آخر. أما على مستوى التناول، فأن ابن سينا يدرس الجسم، على سبيل المثال، بمستويين، الأول: مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه "جسم قابل للحركة والسكن.. أي من جهة أنه موجود شأنه قبول الحركة والتغير والسكن. والثاني: هو مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يبحث في الجسم من حيث هو موجود مطلق ومن جهة الجوهرية المطلقة، أي لإثبات جوهرية ذلك الجسم^(٩٧). وهكذا نستطيع القول أن مسألة المتناهي، وكذلك اللامتناهي، تتحرك بين علمين رئيسيين من العلوم النظرية عند ابن سينا، وهما العلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، وما ذلك - بحسب رأيي المتواضع - ألا بتأثير نظرية الفيوض التي قال بها ابن سينا، والتي رتبت الموجودات - كما أشرنا - بترتيب نازل من الله تعالى إلى الهيولي.

المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتناهي

لقد توضحت صورة دراسة ابن سينا للمتناهي، عبر القاء الميتافيزيقا بظلالها على الفلسفة الطبيعية، وهو النهج الذي سارت عليه الفلسفة المشائية منذ قيام ارسطو بدراسة الجسم على النحو الذي درسه عليه^(٩٨). وبما أن لواحد الجسم الطبيعي هي الحركة والسكن والزمان والمكان والخلاء والمتناهي واللامتناهي^(٩٩)، فإن ابن سينا يدرس هذه المسألة من جميع زواياها، بعدها من لواحد الجسم الطبيعي، مبتدئاً تلك الدراسة بالتساؤل عن الأجسام الطبيعية، هل هي تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية له، أم هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ عندها تنتهي قسمتها، فيعارض قول الذين يزعمون أن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية له. ويعرض بالنقد لكل من زينون وبارمنيدس وديمقريطس ورجال علم الكلام في الإسلام. فتجده في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الأول من

طبيعت الشفاء (السماع الطبيعي) يدرس "حال الأجسام في انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما يتعلق به المبطلون من الحجج". وفي الفصل الرابع يحاول إثبات الرأي الحق منها وإبطال الباطل. وفي الفصل الخامس يحاول حل شكوك المبطلين في الجزء. وفي الفصل السادس يدرس المسافات والحركات والأزمنة على ضوء التناهي واللاتناهي، ليثبت أن ليس شيء منها أول جزء. وفي الفصل السابع يدرس المسألة من جهة علاقتها بالمذاهب التي حاولت تفسير الكون والفساد. وفي الفصل الثامن يقول أنه لا يمكن أن يكون جسم متحرك بكلية أو جزئية غير متناهٍ وفي الفصل التاسع ينقض حجج من قال بوجود ما لا ينتهي بالفعل، وفي الفصل العاشر يذهب بناءً على ما سبق وأن ما أورده من حجج ومناقشات إلى أن الأجسام متناهية من حيث التأثير وفي الفصل الحادي عشرة يثبت أن ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما إلا ذات الباري تعالى وأنهما لا أول لهما من ذاتهما. وفي الفصل الثاني عشر يعقب على ما يقال أن الأجسام الطبيعية تنخلع عند التصغير المفرط صورها وكذلك ما قيل أن من الحركات مالا أقصر منه. وفي الفصل الثالث عشر يدحض القول باللاتناهي من طريق آخر وهو ما يسميه بجهات الأجسام. ثم أخيراً، يدرس في الفصل الرابع عشر المسألة من زاوية جهات الحركات الطبيعية المستقيمة^(١٠٠).

هذا ما يتعلق بكتاب الشفاء، وهو موسوعة ابن سينا الفلسفية. أما في كتاب النجاة الذي هو مختصر لكتاب الشفاء، فإن بن سينا يتناول المسألة بشكل مركز في الفصول من الثاني عشر إلى السادس عشر من المقالة الثانية (في لواحق الأجسام الطبيعية) من القسم الثاني من الكتاب (في الحكمة الطبيعية). فهو يدرس في الفصل الثاني النهاية واللاتهاية، وهذا الفصل بمثابة مقدمة تمهدية تحتوي على المبادئ التنظيرية العامة للتناهي واللاتناهي، التي سنراها مثبتة في ثانياً معالجتنا لموضوعات المتناهي في المبحدين الثاني والثالث من هذا الفصل. وفي الفصل الثالث عشر يدرس عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة،

وفي الفصل الرابع عشر يدرس عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب المدة للتجزؤ. وفي الفصل الخامس عشر يتناول عدم قبول القوة غير المتناهية بحسب العدة للأقسام. وفي الفصل الأخير، السادس عشر، يدرس تناهي الجهات^(١٠١). وأما في كتاب "عيون الحكمة" الذي هو اختصار مركز لما جاء في كتاب "النجاة"، فيدرس ابن سينا المسألة في الفصلين الثالث والرابع من القسم الثاني من الكتاب (الطبيعتا)، ففي الفصل الثالث يدرس تناهي الأبعاد، وفي الفصل الرابع يدرس تناهي الجهات^(١٠٢). علمًا إن ذلك كله، أي في الكتب الثلاثة الآنفة الذكر، مما يأتي تحت عنوان التناهي واللاتناهي، وألا تناهي الحركة يدرس في موضوعات الحركة، وكذلك المكان، وكذلك الزمان، هذا فضلاً عن كثير من الإشارات والتبيهات التي جاء في كتاب ابن سينا "الإشارات والتبيهات"، وكثير من التعليقات في كتاب "التعليقات"، والكثير أيضًا مما جاء في ثنايا رسائل ابن سينا ومحاجاته التي سيكون لها حضور فاعل في المباحث الآتية. أذن يمكن القول، أن دراسة ابن سينا لمسألة التناهي واللاتناهي ترقى إلى مستوى تكوين نظرية لا تقتصر على بحثها من زاوية انقسام الأجسام، وهل تذهب في الانقسام إلى ما لانهاية له أم تقف عند حد معين من القسمة لا يمكن قسمتها بعده، بل تتجاوزها إلى دراسة هذه المسألة في كل تفريعاتها الخاصة بلواحق الأجسام الطبيعية، فإذا كانت الأجسام تلحقها الحركة والزمان والمكان، فإن هذه اللواحق بدورها تستدعي التساؤل عن تناهيتها ولا تناهيتها. فهل الحركة متناهية أم غير متناهية، وكذلك الزمان، وكذلك أيضًا المكان وهكذا. فابن سينا يتتجاوز محاولة تفسير مبادئ الموجودات الطبيعية إلى بحثه في لواحقها، بل إلى بحثه أيضًا في عناصر عالم ما فوق فلك القمر وما تحت ذلك القمر^(١٠٣).

المبحث الثاني: صلة المتناهي بمواضيعات العلم الطبيعي

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي

المقصد الثالث: النفس

المقصد الأول: الجسم الطبيعي

أولاً: طبيعة الجسم عند ابن سينا

يمكن ان تشكل عملية تحديد مفهوم الجسم مدخلًا واستهلاكًا طبيعياً لطبيعة الجسم عند ابن سينا، فإن تحديد مفهوم الجسم عنده يعتمد على زاوية النظر التي منها يتحدد ذلك المفهوم، والمقصود بزاوية النظر؛ العلم الذي ينظر من خلاله إلى الجسم، فالميتافيزيقا تنظر إلى الجسم على أنه "الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً كيف شئت ابتداءً، فيكون ذلك بعد طولاً أو عرضاً أو عمقاً"^(١٠٤). وهذا النظر يعني أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل. فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثة، فلو إنك أخذت شمعة فشكّلتها بشكل افترض لها أبعاداً معينة، ثم غيرت ذلك الشكل بحيث لم يبق شيء من تلك الأبعاد، فهل ذهبت الجسمية؟ أم أن جسمية الشمعة باقية بالشخص^(١٠٥) كذلك إذا قلنا أن الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد. فليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا الانقسام^(١٠٦).

أما في الطبيعة، فمفهوم الجسم يتصل اتصالاً وثيقاً مع مفهوم الطبيعة عند ابن سينا فالطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه ولكونه بالذات لا بالعرض^(١٠٧).

وعليه فلكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراض، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه أو تغيره الذي يتكون عن ذاته، وكذلك سكونه وثباته^(١٠٨)، أي "الجسم من حيث هو متحرك وساكن، وهذا هو المتعلق بالطبيعتين"^(١٠٩). أما "الجسم بما مؤلف من هيولى وصورة فيكون اثباتها فيما بعد الطبيعة"^(١١٠).

بينما ينظر العلم الرياضي / التعاليمي إلى الجسم بوصفه صورة وشكلًا تعليميا ليس له علاقة بالمحسوس العياني، سيحده بأنه "كل متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة"^(١١١).

إذاً الجسم تحديدًا عند ابن سينا هو "صورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضًا وعميقاً ذات حدود متعينة"^(١١٢)، وهذه الأبعاد المفترضة تعني أن ابن سينا يرى أنه "ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل"^(١١٣). وهذا المفهوم يخالف "ظن بعضهم أن للجسم طولاً معيناً وعرضًا وعمقاً معيناً، وأن كل ذلك بالفعل فيكون لكل واحد منها طرفان، فتكون الجهات ستة وليس غيرها"^(١١٤). وهو لاء "البعض" هم الذريون ومن تابعهم في القول بالجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين، الذين يرون "إن هذه هي الأبعاد المقومة للجوهر الجسماني، وما هو مقوم للشيء فهو أقدم، وما أقدم من الجوادر فهو أولى بالجوهرية"^(١١٥).

ولبيان أن الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، وكما جرت العادة بأن يقال: أن الجسم جوهر طويل عريض عميق، فيجب - على حد رأي ابن سينا - أن نحلل أبعاد الطول والعرض والعمق^(١١٦).

فتارة يقال طول للخط^(*)، وتارة يقال طول لأعظم الخطين المحيطين بالسطح^(**) مقداراً، وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس وما يقابلة من القدم عند الإنسان، والذنب عند الحيوان. أما العرض فيقال للسطح نفسه، ويقال

لأنه ليس مقداراً، ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار، والعمق يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين، وقد يقال له مأخوذاً ابتداء من فوق، حتى إن ابتداء من أسفل سمي سماكاً^(١١٧). نستنتج من ذلك كله أن الأبعاد أو الأقطار الجسمية - عند ابن سينا - مفروضة في الجسم وليس قائمة فيه، لأنها لو كانت كذلك سيترتب على ذلك أنها جواهر وليس أعراضاً^(١١٨)، ولو كانت كذلك لاحتاجت هي الأخرى إلى مكان أو حيز تحلُّ فيه.

أما من باب التناهي واللاتناهي، فإن ابن سينا يحد الجسم بأنه "المنقسم في جميع الأبعاد، وليس يعني أنه منقسم بالفعل مفروغ عنه، بل على أنه من شأنه أن يفرض فيه هذا القسم"^(١١٩). وهذا التحديد متأت من كون "أن جعل أصغر الأجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة، فإن ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه"^(١٢٠). ويعود هذا المفهوم أصلاً إلى أرسطو الذي قال أن "كل جسم فهو ذو أجزاء ومنقسم"^(١٢١)، والجسم جوهر محسوس تلحقه الصفات العرضية كالطول والعرض والعمق والشكل والمقدار، بسبب أن الأبعاد الثلاثة موجودة بالفعل بالمكان وليس بالجسم "فإن للمكان ثلاثة أبعاد وهي: بعد الطول وبعد العرض وبعد العمق. وهذه هي التي يحد بها كل جسم. ومن المحال أن يكون المكان جسماً، وذلك أنه يلزم من ذلك أن يكون جسمان في مكان واحد بعينه"^(١٢٢). وافتراض الأبعاد للجسم متأت من ملاحظة أرسطو أن "كل واحد من هذه التي سماها (جوهر) ممتدٌ في الجهات كلها، ذا طول وعرض وعمق، فسمها بما توصف به من أنها ممتدة إلى الجهات كلها أجساماً"^(١٢٣).

وقد تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا المفهوم الأرسطي للجسم، عدا أبي بكر الرازى^(١٢٤)، قبل ابن سينا، وأبي البركات البغدادي^(١٢٥)، وسيف الدين الآمدي^(١٢٦)، من بعده. فقد تابعه - قبل ابن سينا - كل من الكندي^(١٢٧)،

والفارابي^(١٢٨)، وأخوان الصفا^(١٢٩)، وابو حيان التوحيدى^(١٣٠)، أما بعد ابن سينا فقد تابعه كل من الغزالى^(١٣١)، وابن رشد^(١٣٢)، وابن طفیل^(١٣٣).

ثانياً: متناهي الجسم عند ابن سينا

يقول ابن سينا "لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد لا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب في الطبع موجوداً بالفعل بلا نهاية"^(١٣٤)، والسبب في ذلك، أنه "لا يتأتى أن يكون كما متصلة موجود الذات ذا وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب موجود معاً غير متناه"^(١٣٥)، ولابن سينا على ذلك براهين، بعضها رياضي، والأخر طبیعي. فاما الرياضي فيتمثل في "أن كل مقدار^(*) غير متناه، وكل معدودات ذات ترتيب في الطبع لا نهاية لها، إما أن يكون ذهابها إلى ما لانهاية له بالفعل في جهاتها كلها أو في جهة واحدة"^(١٣٦)، وملخص هذا البرهان إذا كانت في جهاتها كلها، فلنفرض حدأ فيها، كنقطة في خط، أو خط في سطح، أو سطح في جسم، أو واحد في جملة عدد، ونجعله حدأ، ونأخذ منه جزء محدوداً مثل أ ج من أ ب غير المتناهي منه من جهة ب فلا يخلو إما أن يكون أ [لو أطبق عليه مساوا لـ(ج ب) أو حوذى أو جعلت مناسبة بينهما، أو يقصر عن أ ب بمساو لـ(أ ج)، فإن كان مطابقاً، فالكل والبعض متطابقان وهذا خلف، وإن كان يقصر وينقص ج ب من أ ب من جهة ب و، أذن ج ب متناه و (أ ب) يفضل عليه بـ(أ ج) المتناهي، أذن أ ب متناه، وقد كان غير متناه، "فيین من هذا بياناً واضحاً أن وجود ما يتناهى بالفعل في المقادير والأعداد المرتبة مستحيل"^(١٣٧). وأما الأدلة الطبيعية، فمنها "أنه لا يجوز أن يكون جرم لا نهاية له متحركاً"^(١٣٨)، وذلك لأن الحركة لا تعقل إلا على وجهين:

الأول؛ حركة يكون فيها استبدال مكان (نقلة)، وذلك مما يستحيل على الجرم غير المتناهي، لأنه أما أن يكون لا متناهياً من جميع الجهات فلا يخلو عنه

مكان حتى يستبدلها، وإما أن يكون غير متناهٍ من جهةٍ من دون جهة، فربما
يمكن أن يتصور عنه فراغ، لكنه إذا أنتقل إليه لم يدخل أبداً إلى الجهة
المقابلة لها، أولاً يخلٰ، فإن لم يخلٰ فما انتقل، لكنه نما وربما، وإن انتقل فالجهة
غير المتناهية متناهية. أما الوجه الآخر من الحركة؟ حركة لا يكون فيها استبدالاً
مكان (المستديرة)؛ فلا يدخل أبداً أن تتم الدورة وإنما أن لا تتم مطلقاً، فإن تتم
فمستحيل الأستدارة في أمر متناهٍ، وإن لم تتم فبفرضين: الأول؛ تتم الدورة
مستحيل، فيكون لجزء منه مفروض أن يتحرك قوساً ولا يكون له أن يتحرك
قوساً آخر، فالمحرك والمسافة والقوس والأحوال متشابهة، وهذا محال.
فمن المستحيل أن يكون أمران متفقان الصورة لأمر واحد، أحدهما جائزأ
والآخر مستحيلاً^(١٣٩). أو؛ لا يكون تتم الدورة مستحيلاً، وهذا يستبعـ أن
فرضه غير محال، ولا يلزم منه محال^(١٤٠).

أما تناهي الجسم من حيث التأثير والتاثير، أي من حيث قوى الجسم، فإنه
إذا كانت الطبيعة^(١٤١) عند ابن سينا مبدأً فعلي أو انتعالي في الأشياء ذاتها..
تصف بالأولوية وتتحدد بالديمومة، سواء في حركاتها أم سكوناتها، من حيث
أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد ثابت يشير إلى أن فيها علة
الحركة والسكن وعلة اطرادهما أيضاً^(١٤٢). فإن ذلك يدل على أن في الأجسام
الطبيعية قوة، والقوة عند ابن سينا "مبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر،
ومبدأ التغير، أما في المفعول، وهو القوة الانفعالية، وأما في الفاعل، وهو القوة
الفعالية^(١٤٣). وهكذا للماء قوة على قبول الشكل وليس له قوة حفظ ذلك
الشكل، ولكن للشمع قوة عليهم جميعاً، وهذه قوى انتعالية، وقوة النار على
الأحرار هي قوة فاعلية.

ولئن عرفنا إن "ليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه،
أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر أو قوة فائضة

عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا و فيه قوة من هذه القوى المذكورة، عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر من أفعال^(٤٤)، فينبغي لنا قبل أن نتعرف على أنواع هذه القوى، العودة إلى أصلها عند ابن سينا، وأصلها هو فكرة الكمالات^{*} فللأجسام الطبيعية كمالاتها، أما كمالات أول، وهي التي إذا ارتفعت بطل ما هي له كمالات، وأما كمالات ثانية، لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء، الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية لا بذاته، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها^(٤٥). وهكذا يؤصل ابن سينا مبدأ القوى بمبدأ الكمالات^(٤٦)، ليبين أن القوى التي في الأجسام على ثلاثة أنواع:

١- القوى الطبيعية: وهي القوى الأولى التي تحفظ في الأجسام كمالاتها الخاصة بأشكالها ومواضعها الطبيعية، فإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها أعادتها إليها وثبتتها عليها، وهذه القوى "مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكناتها بالذات، وسائر كمالاتها التي لها بالذات، وليس شيء من الأجسام الطبيعية بحال عن هذه القوى"^(٤٧).

٢- القوى الفاعلة بآلات: وهذه القوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة، فبعضها بفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتياً، ولبعضها القدرة على الفعل وتركه وأدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكره والبحث، فيكون نفساً إنسانياً^(٤٨)

٣- القوى الفاعلة بالإرادة: وهي قوى تفعل أفعالها في الأجسام لا بآلات بل بإرادة متوجهة إلى سنة واحدة لا تتعادها^(٤٩)، وتسمى هذه القوى نفساً فلكية، وبهذا النوع نصل إلى ما بعد الطبيعة، وهذا التحليل للقوى الجسمانية،

الذي يستند إلى المفهوم الحركي عن القوة، جميل لأنّه يروق للأذهان في الوقت الحاضر، وقت تقدم العلوم^(١٥٠)، الآن وبعد أن بانت لنا تلك القوى التي في الأجسام^(١٥١) فيجب أن ينظر في حال القوى وتناهيها ولا تناهيتها، لكن قبل ذلك، لنمهّد للموضوع عبر استعراض ما يقع بين تلك القوى من أمور، وذلك لأهمية هذه الأمور التي تقع بين الأجسام في تبيان تناهي الأجسام.

١- سرعة ما تفعله وبطؤها، ومثال ذلك: إن أشد الرامين قوة فهو أسرعهما بالرمي لمسافة معينة قطعاً.

٢- طول مدة استبقاء ما تفعله وقصرها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أطولهما زمان نفوذ الرمية في الجو.

٣- كثرة عدد ما تفعله وقلتها، ومثال ذلك: أن أشد الرامين قوة هو أكثرهما قدرة على رمي بعد رمي.

إذا كان التفاوت يقع على هذه الأمور، فإن التزايد يقع أيضاً عليها من تلك الوجوه، إذ "أن الأزيد يقع على هذه الوجوه". فالذاهب في الزيادة إلى غير غاية يقع على هذه الوجوه^(١٥٢). وذلك لأن "القوة في نفسها لا كمية لها وإنما كميتها بالعرض، أما بالقياس إلى الشيء الذي فيه القوة، وأما بالقياس إلى الشيء الذي عليه القوة، والشيء الذي فيه القوة يكون أبداً متناهياً، إذ الأجسام متناهية"^(١٥٣)، ولما كان "لا يجوز أن يكون جسم فاعل في جسم أو منفعل عن جسم فعلاً وانفعالاً زمنياً وهو غير متناه"^(١٥٤). والدليل على ذلك أن الجسم المنفعل لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو يكون غير متناه، فإن كان متناهياً، فمن شأن جزء من أحدهما وهو المنفعل أن ينفعل عن جزء من الآخر "إذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه في زمان، فستكون نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه بعينه غير المتناهي، كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي"^(١٥٥). لأن الأجسام كلما كانت أعظم صارت قوتها أشد، وقد

وَجْبٌ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ فَعْلُ غَيْرِ الْمُتَنَاهِي لَا فِي زَمَانٍ، وَقَدْ فَرِضَ فِي زَمَانٍ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُتَنَاهٍ "فَإِنْ نَسْبَةُ اِنْفَعَالٍ جُزءٌ مِنْهُ إِلَى اِنْفَعَالِ الْكُلُّ كَنْسَبَةِ الزَّمَانِينَ، فَيُجِبُ أَنْ يَقُولَ اِنْفَعَالٌ كُلُّ جُزْءٍ مِنْهُ لَا فِي زَمَانٍ، وَيَكُونُ اِنْفَعَالُ الْجُزْءِ الْأَصْغَرِ مِنْ ذَلِكَ أَسْرَعَ مِنْ اِنْفَعَالِ الْجُزْءِ الْأَكْبَرِ، إِذَا كَانَ الصَّفَرُ مُقْتَضِيًّا لِلسُّرْعَةِ، فَيَكُونُ شَيْءٌ أَسْرَعَ مِنَ الْكَائِنِ لَا فِي زَمَانٍ^(١٥٦). وَذَلِكَ لِأَنَّا إِذَا فَرِضْنَا لِلْمُنْفَعَلِ جُزْءًا فَانْفَعَلَ لَا فِي زَمَانٍ، فَأَمَّا أَنْ يَقُولَ مَا يَلِيهِ مِنْ اِنْفَعَالٍ فَيَكُونُ اِنْفَعَالُ الْجَمِيعِ وَاقِعًا لَا فِي زَمَانٍ، وَأَمَّا أَنْ يَقُولَ اِنْفَعَالَ بَعْدِهِ لَا فِي زَمَانٍ أَيْضًا، فَتَكُونُ الْآنَاتُ تَتَالَى، وَقَدْ بَطَلَ ذَلِكَ فِي الْطَّبِيعَاتِ، كَمَا سَنَرَى فِي دراسةِ الزَّمَانِ. إِذْنَ، عَلَى أَسَاسِ أَنَّهُ "لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي جَسْمٍ مُتَنَاهٍ قُوَّةٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٌ"^(١٥٧)، وَانطلاقاً مِنْ أَنَّهُ "لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْقُوَّى الْغَيْرِ الْمُتَنَاهِيَّةِ مُوجَودًا فِي الْجَسْمِ، وَلَا قُوَّةٌ جَسْمَانِيَّةٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٌ"^(١٥٨). أَيْ مَادَامَتْ أَحْوَالُهَا قَابِلَةً لِلزيادةِ وَالنَّقصَانِ^(١٥٩). يُؤْسِسُ ابنُ سِينَا لِمَا بَعْدِ الطَّبِيعَةِ، مِنْ خَلَالِ أَنَّ "الْقُوَّةَ الَّتِي تُحَرِّكُ الْحَرْكَةَ الْأُولَى الْمُسْتَدِيرَةَ الَّتِي لَا نِهايَةَ لَهَا، لَيْسَتْ بِقُوَّةٍ جَسْمَانِيَّةٍ، بَلْ مُحَرِّكُ الْحَرْكَةِ الْأُولَى غَيْرُ جَسْمٍ وَمُفَارِقٍ لِكُلِّ جَسْمٍ"^(١٦٠). إِذْنَ "يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ كُلَّ جَسْمٍ فَهُوَ مُتَنَاهٍ.. وَالْمُتَنَاهِي يَلْزَمُ كُلَّ جَسْمٍ بَعْدَ مَا تَقْوِيمُ حَدَّ الْجَسْمَيْةِ جَسْمًا"^(١٦١).

المقصد الثاني: لواحقِ الجسم الطبيعي

أولاً: الحركة

هَا هُوَ ابنُ سِينَا يَقُولُ: لَقَدْ خَتَمْنَا الْكَلَامَ فِي الْمَبَادِئِ الْعَامَةِ لِلأَمْوَارِ الطَّبِيعَةِ. فَحَرَّيَّ بِنَا أَنْ نَتَنَقَّلَ إِلَى الْكَلَامِ فِي الْعَوَارِضِ الْعَامَةِ لَهَا، وَلَا أَعْمَلُ لَهَا مِنَ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُونِ^(١٦٢). إِذْنَ يَشَكِّلُ مَوْضِعَ الْحَرْكَةِ عِنْدَ ابنِ سِينَا مَحْوُرُ دراستِهِ لِلْمُوْجُودِ الطَّبِيعِيِّ عَلَى وَجْهِ الإِجْمَالِ، فَكِتَابُ السَّمَاوَاتِ أَيْ الْعَالَمِ دراسةً لِلْمُوْجُودِ الطَّبِيعِيِّ الْمُتَحْرِكِ بِالنَّقلَةِ، وَالْكَوْنِ وَالْفَسَادِ دراسةً لِلْمُوْجُودِ الطَّبِيعِيِّ الْمُتَحْرِكِ

بالاستحالة المؤدية إلى فساد جوهر وكون آخر، وكتاب النفس والحيوان دراسة للموجود الطبيعي المتحرك بالنمو والنقصان وهكذا ويمكن القول أن مفتاح هذه الدراسة كلها إنما هو في كونه ل Maherية الحركة وتقرير أنواعها^(١٦٣). ومما لا شك فيه أن وجود الحركة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الزمان، وذلك لكون مبدأ الزمان ومبداً الحركة متلازمين، وإذا ما خطوت أكثر من ذلك في روح مدرسة ابن سينا وجدت أن مبدأ الزمان تابع لمبدأ الحركة^(١٦٤)، اعتماداً على تقرير ابن سينا "لا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان"^(١٦٥). وهذا التقرير السينوي يقوم على المقارنة مع قصة أصحاب الكهف الذين ناموا سنين طويلة ظانين أنهم لم يناموا غير يوم أو بعض يوم **«قَالَ قَاتِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَيْشُمْ قَالُوا لَبَثَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»**^(١٦٦).

وقد عَبَرَ ابن سينا عن هذه الفكرة، فكرة الإحساس النفسي بالزمان في الحركة، بقوله الآخر "فأما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره إلا بالعرض، إذ لو كان متحركاً ما هو ساكن لكن يطابق هذا الجزء من الزمان والحركات الأخرى يقدرها الزمان لإيانة مقدارها الأول بل بأنه معها كالمقدار الذي في الذراع بقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الأشياء بتوسطه ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة فكما أن الشيء في العدد أما مبدأ كالوحدة وأما قسمة كالزوج وأما المعدود كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبدأ كالآن ومنه ما هو جزء كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدود وهو مقدر وهو الحركة. والجسم الطبيعي في الزمان لا للذاته بل لأنه في الحركة في الزمان"^(١٦٧).

الآن، وبعد أن بان موقع "الحركة" من فلسفة ابن سينا بشكل عام، وأهميتها، وارتباطها بالزمان، يجدر بنا العودة إلى ما قرره الفلسفه قبل ابن سينا في

موضوع الحركة، لتعرف على مقدار الجدة والأصالة في هذا الموضوع الحيوي الذي وضعه ابن سينا في مقدمة لواحد الجسم الطبيعي.

كان أرسطو قد قال: الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك^(١٦٨)، مستنداً في ذلك إلى مثال البيت، فبناء البيت يعني انتقاله من القوة إلى الفعل من خلال الأبتلاء، فالابتلاء هو الحركة. وهكذا فكمال النامي النمو، وكمال المتكون والفاسد هو الكون والفساد، وكمال المتنقل هو النقلة، وقول أرسطو هذا بحقيقة الحركة واتصالها هو في جوهره رد على الآيليين الذين رأى أول فلاسفتهم "بارمنيدس" أن الوجود ثابت لأن الحركة في نظره تقتضي الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود إلى الوجود، بينما برهن ثانٍ فلاسفتهم "زينون الآيلي" من خلال أدلة ضد الحركة على أنه إذا كان مبدأ الواحد الثابت الذي جاء به "بارمنيدس" باطلًا فيجب أن يكون نقشه وهو مبدأ الكثرة المتحركة صحيحاً، وعليه فمدحه "بارمنيدس" في الوجود صحيح والمذاهب المناهضة له باطلة. أما "ميسوس" وهو ثالث فلاسفة المدرسة الآيلية، فقد رأى أن الحركة مستحيلة في الوجود لأنه ينفي وجود الخلاء ولأن الوجود كله ملء فلا توجد حركة أذن^(١٦٩). فإذا كان أرسطو بإقرار حقيقة الحركة واتصالها يرد على الآيليين، فإنها عنده فعل غير كامل، أو فعل يقترب بالقوة، ومثال البيت يبين لنا أن الحركة هي بين طرفين، فال أحجار المجموعة هي البيت بالقوة، وحين يتم البناء تصبح تلك الحجارة البيت بالفعل.

ولما كان الكمال غاية كل الأجسام في حركاتها فإن لفظة الحركة عند أرسطو تشير إلى "إن المتغير أنما يتغير أبداً: أما في الجوهر، وأما في الكم، وأما في الكيف، وأما في المكان"^(١٧٠)، وعليه فالحركة عند أرسطو أما في الجوهر مثل الكون والفساد، وأما في الكم مثل النمو والذبول، وأما في الكيف مثل التبييض والتسود والتعليم، وأما في المكان وتسمى نقلة، وهي أولى الحركات،

والحركة الدائرية أولى حركات النقلة عند ارسطو^(١٧١). وحركة النقلة عند ارسطو تنقسم إلى المستقيمة العنصرية كهبوط الثقيل وصعود الخفيف، والمستديرة الفلكية وهي التي تكون في مدار مستدير حول محور أو قطب، وقد جعل ارسطو هذا النوع الرابع هو أهم الحركات كلها، اذ أن حدوثه يقع في كل نحو من أنحاء الحركة المذكورة^(١٧٢).

إذن للأجرام السماوية حركة أبدية في مسالك دائيرية، ويسرعة ثابتة، أما الأجسام الأرضية فلا تتحرك إلا إذا كانت في مواضعها الطبيعية ثم زحزحت عن تلك المواقع فأنها ترجع إليها في خط مستقيم، ولها في الخط المستقيم حركتان: حركة الأجسام الخفيفة، كالنار إلى أعلى، وحركة الأجسام الثقيلة إلى أسفل، إذن هذه الحركات: حركة نحو مركز العالم، أو حركة الجرم السماوي وهي حركة دائيرية، وهذه كلها حركات مختلفة كيما لأنها تابعة لجواهer مختلفة، لا مختلفة كما فحسب، بل هي منوطة بطبيعة الموضوع الذي هي عائدة إليه^(١٧٣). والملاحظ هنا أن الفكر الفلسفـي القديم لا يربط بين التغير في الكم والتغير في الكيف، ومن مجموعهما يحصل التغير في الجوهر، كما هو الحال في قانون التغير الكمي والكيفي المعروف الذي مؤداه أن التغيرات الكمية تحدث في مرحلة معينة تغيراً كيماً جوهرياً، والعكس صحيح^(١٧٤).

والسبب في ذلك أن الفيزياء القديمة جامدة ثابتة نوعية، تتصور المادة شيئاً واحداً متشابهاً جاهزاً ساكناً، أهم طبيعة له السكون والسلبية، أي عدم الفعل، من ثم فاي فعل، هو اختلاف في التأثير والاستجابة بين أشياء مادية يجب أن يعزى لقوى أو طبائع أو نفوس غير مادية^(١٧٥). بينما الفيزياء الحديثة، وعلم المادة الحديث بكل فروعه يثبت أن ما نسميه مادة هو شيء حركي، وأن أي تغير في الكم يعني في نسبة العناصر يؤدي إلى ظهور فعاليات جديدة واختلاف في صفات ناتج المعادلة الكيميائية^(١٧٦).

أما الكندي، فلا يوجد عنده على العموم اختلاف عما نجده عند ارسطو، فالحركة المكانية، ويسمىها أحياناً الحركة البسيطة الأولى.. تنقسم على حركة استدارة وحركة استقامة.. والحركة المستديرة هي حركة أكبر الأجسام وهي حركة جرم الكل.. أما الحركة المستقيمة أو المتضادة فهي التي على استقامة وتبتدئ من موضع وتنتهي إلى غيره وبالعكس بحيث تكون راجعة من نهايتها إلى بداية^(١٧٧)، إذ لو كانت الغيرية حركة، لكان الكل غير متحرك، ولكن من الواضح أن ذلك غير صحيح^(١٧٨).

أما عند ابن سينا، فقد تبين آنفًا أن وجود الحركة عنده مرتبط بوجود الزمان، لأن الزمان "مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة. والحركة متصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما يطابق المتصل فهو متصل"^(١٧٩)، ومعنى هذا أن أبدية الزمان متعلقة بالحركة المستديرة فقط، لأن الحركة الأخرى؛ المستقيمة، غير متصلة، والزمان متصل، فيحتاج إلى حركة متصلة، والحركة المتصلة هي المستديرة "فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما، تنتهي إلى سكون فيه، فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل، فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل، وهي الدورية"^(١٨٠)، وتفسير هذا الكلام حسب نصير الدين الطوسي^(١٨١) في شرحه للإشارات، إن كل حركة في مسافة، تنتهي تلك المسافة إلى حد، وتنتهي تلك الحركة إلى سكون، لما تقدم. فهي غير الحركة الحافظة للزمان، لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة، على ما مر، لا أول له ولا آخر، كما مضى بيانه، فالحركة التي هي مقداره، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر^{إذاً}^(١٨٢)، بحسبنا بنظر الأعتبار، ان ابن سينا يرى أن "كل حادث يجب أن تسبقه حركة، فالحركة سردية، فيجب أن يكون هنا متحرك سرمدي وهو الفلك^(١٨٣)، وكذلك يرى من جهة أخرى أن "القوة التي تحرك الحركة الأولية

المستديرة التي لا نهاية لها، ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم وفارق لكل جسم^(١٨٤). ثم أن هذه القوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية، فهي مفارقة عقلية^(١٨٥)، لسهل علينا استنتاج أبدية الحركة عند ابن سينا، وما يعزز ذلك قوله: الهيولي المشتركة متعلقة بالإبداع، وليس تكون من شيء وتفسد إلى شيء^(١٨٦)، وأما الصور فبعضها يكون ويفسد، وهي التي في الكائنات الفاسدة، وبعضها لا يكون ولا يفسد، وهي التي في المبدعات^(١٨٧). ويترتب على ذلك إن الأجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد، أي منها ما هيولاها تستجده صورة وتخلّي صورة، ومنها ما ليست قابلة للكون والفساد، بل وجودها بالإبداع^(١٨٨)، وبهذا التصور السينوي تتميز الحركة (التغيير) عن الكون والفساد، اللذين يكونان دفعة واحدة، فلا شيء من الحركات في الجوهر، بما هي تزيد أو تنقص بمعنى ما، ذلك إن هذه التغيرات كلها لا تحصل في الجوهر نفسه، وإنما في أعراضه^(١٨٩). وبناءً على ما تقدم يتبيّن لنا بجلاء أن ابن سينا يذهب إلى الاعتقاد بأزلية وأبدية العالم والحركة، والله متقدم عليهم بالذات^(١٩٠).

ثانياً: الزمان

لكي نحيط بمسألة تناه أو لاتناهي الزمان عند ابن سينا، يجدر بنا العروج - قبل ذلك - على بعض القضايا التي تشكل مقدمات ضرورية لتلك المسألة، وأعني بتلك القضايا مسألة العلة والمعلول، ومسألة العلاقة بين الله تعالى والعالم، وهذه المسائل كان من الممكن تناولها في مقصد الجسم الطبيعي لكون أن العالم جرماً، إلا أن الضرورة المنهجية هي التي حكمت بأن تكون هذه المسائل مداخل تمهدية لمسألة الزمان، وذلك لاعتقاد الباحث بأن قضية العلة والمعلول وقضية الله تعالى والعالم ليستا في حقيقتهما سوى قضية قبل وبعد، أي أن

المسألتين في جوهرهما زمانٌ قلباً و قالباً. وعلى رأي أستاذنا الألوسي، فإن مسألة الزمان لا تفيق القائلين بالقدم أو بالحدث ما لم ترتبط بدليل العلة التامة^(١٩١).

١- العلة والمعلول

يؤكد ابن سينا على أن "العلة يجب أن توجد مع المعلول، فإن العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة"^(١٩٢)، وذلك لأن ابن سينا يرى أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، وإلا لم تتم عليتها، وتحتاج إلى ما تتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة الفريدة^(١٩٣). وأصل ذلك أن العلة لذاتها تكون موجبة المعلول، فإن دامت أوجبت المعلول دائمًا^(١٩٤)، ومعنى هذا هو عدم تأثر المعلول عن العلة بالزمان، وإنها تدوم بدوامه، وهذه العلة تسمى العلة التامة. ومعنى العلة التامة: أن الفاعل إذا كان تاماً وكاملاً من جميع الوجوه فإنه يكون فاعلاً منذ الأول، وأما أن لا يفعل على الإطلاق، لأنه إذا أصبح فاعلاً أو مريداً أو عالماً بعد أن لم يكن كذلك في الأزل، فإن هذا يعني أنه لم يكن فاعلاً أو علة تامة، وأنه لا بد من حدوث تغير فيه لسبب من الأسباب الطارئة لم يكن معه منذ الأول، مثل تجدد غرض، أو استكمال نقص، أو حصول صفة كعلم أو إرادة أو قدرة، لم تكن حاصلة له في الأزل، وهذا السبب الطارئ هو الذي جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً منذ الأزل. وقد كان الفارابي قد عبر عن هذا المعنى بقوله "بل هو ذات واحد، يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر"^(١٩٥). أما ابن سينا فيقول: فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة والمراد.. أي أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعه.. فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة^(١٩٦).

يقرر ابن سينا "إن العلة تقدم المعلول بالذات والتقدم هو نفس العلية، وكون العلة علة، هو أنها متقدمة على المعلول بالذات"^(١٩٧). وما يؤكّد هذا المعنى "إن العلة ليس من شأنها أن تقدم المعلول بالزمان، بل في الوجود والذات"^(١٩٨). وعلى هذا الأساس، نستطيع القول إن العالم عند ابن سينا غير متأخر عن الله بالزمان، طالما الله تعالى عنده علة تامة، والعالم الذي هو ممكّن الوجود معلول له، فإذا كان العالم غير متأخر عن الله بالزمان، فإن العالم أزلي، أزلية الله، لأن الله أزلي، وهنا يجب أن نتبّه إلى أن أزلية العالم، أزلية زمانية فحسب، لا من حيث الذات والرتبة.

٢- الله والعالم

يقول ابن سينا "إن للكلّ مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ندلّه، ولا شريك له ولا ضد له"^(١٩٩)، والمقصود بالمبدأ الواجب الوجود؛ الله، لأن الله عند ابن سينا "واجب الوجود وهو علة كل موجود، وقد أعطى كل موجود كمال وجوده، وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه"^(٢٠٠). وهذا المعنى يطابق ما جاء في آيات القرآن الكريم «رَبُّنَا الَّذِي أَغْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَةً ثُمَّ هَدَى»^(٢٠١)، «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِي»^(٢٠٢)، والله تعالى هو الصانع الأزلّي وال قادر الأبدّي^(٢٠٣)، وهو العلة الأولى التي لانقص فيها بوجه من الوجوه، وذلك "لأن الكمال الذي بأزاء ذلك النقص أما أن يكون وجوده غير ممكّن فلا يكون أذن بأزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكّن الوجود وأما أن يكون وجوده ممكّناً ثم الشيء الذي ليس في شيء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء الذي هو ممكّن فيه وقد قلنا إنه للعلة الأولى في كماله ولا بوجه من الوجوه فإذاً هذا الكمال الممكّن ليس بممكّن فيه وإنّ

ليس بازاته نقص^(٢٠٤)، ثم أن "واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن".^(٢٠٥) . ويرى ابن سينا أن "واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكн له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظرا ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة".^(٢٠٦) ، وعلى أساس هذه الرؤية السينوية نستطيع القول أن العالم غير متأخر عن الله بالزمان، وإنه أزلٍي، لأن الله أزلٍي وهو العلة والعالم معلول له، والمعلول لا يتأخر عن العلة بالزمان، ومن ذلك يتبيّن أيضاً أزلية الزمان، لأن الزمان متعلق بالحركة المستديرة، والحركة المستديرة غير معزولة عن جملة العالم، الذي هو غير متأخر عن الله بالزمان، بمعنى أنه أزلٍي، وأذن فالحركة المستديرة أزلية ومثلها الزمان^(٢٠٧) ، لأن الزمان عند ابن سينا لا يمكن رفعه عن الوهم، فإنه لو توهم مرفوعاً لا وجوب الوهم وجود زمان يكون فيه الزمان مرفوعاً، ولهذا أثبت المعتزلة ههنا إمتداداً ثابتاً بين الأول وبين خلق العالم وسموه (اللاإجود).^(٢٠٨) . وذلك مذهب أهل الأبداع والأختراع القائلون بالأيجاد المنفصل وبالخلق من عدم.^(٢٠٩) . وهنا يفصل ابن سينا موقفه النقيدي من هؤلاء المعتزلة^(*) "الذين عطّلوا الله عن وجوده.. لا يخلو: إما أن يسلّموا أن الله كان قادرًا قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذات حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتدىء الخلق إلا حين ابتدأ".^(٢١٠) .

٣- طبيعة الزمان عند ابن سينا

أجمالاً، نستطيع القول أن الزمان عند ابن سينا أزلٍي، تأسساً على أزلية الحركة المستديرة "فلا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة

لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف^(٢١١)، إذ لا يكون للحركة المطلقة مبدأ إلا الإبداع، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع جلَّ كبراؤه، قبلية بالذات لا بالزمان، وكيف يكون قبلها إلا ذات المبدع^(٢١٢). وهذا المعنى نجده أيضاً في النص الآتي لابن سينا "فالزمان غير محدث لأنَّه لا يصح أن الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر"^(٢١٣)، وذلك لأنَّ "الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع، لا يقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات"^(٢١٤).

إذن، يؤمن ابن سينا بأزلية الزمان، أزلية زمانية وليس بالذات، وذلك في رسالة بعنوان (رسالة في حجاج المثبتين للماضي مبدأ زمانياً)^(٢١٥)، وكذلك أزلية العالم، حيث "إنَّ الزمان سرمدي والعالم سرمدي وأنَّ الأول يتقدم عليهما بذاته لا غير"^(٢١٦). والحقيقة أنَّ الزمان متناهٍ لتناهي مدة العالم وحركته، فإنَّ العالم حالما يوجد وحالما تبدأ حركته، ينفصل عن عدم الوجود السابق بآن واحد هو آن وجوده، ثم يأخذ في التحرك، فيبدأ الزمان، ولا أهمية بعد ذلك للفحص عما إذا كانت الحركة تستمر أو تنتهي ما دامت النهاية قد بانت في الأول^(٢١٧). وعلى هذا الأساس تم بحث الجسم الطبيعي ولواحقه، وكذلك النفس من حيث حدوثها وتعلقها بالجسد ضمن فصل المتناهي.

٤- أدلة ابن سينا في قدم الزمان

١- الدليل الأول

يأتي الدليل الأول لابن سينا على قدم الزمان بالذات في النجد الذي وجهه إلى المعطلة في قوله بـ"اللاوجود" الذي مرَّ بنا من قبل، وعندهم "إنَّ ذلك الامتداد الثابت وعاء الزمان، وهو محال، إذ هو نفس الزمان، وإنَّه منقضٍ متجدد"^(٢١٨)، وعلى هذا الأساس "إنَّ فرضنا مبدأ لخلق العالم على ما تقوله المعتزلة

لزم منه محال، فأنهم يفرضون شيئاً قبله، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة إنما تصح مع إمكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان^(٢١٩)، وهذا محال، والأصل في هذا النقد السينوي؛ إن الله عند ابن سينا - وكما تبين في موضوع العلة والمعلول - علة تامة لا يتأخر فعله عنه زمانياً لأن ذلك يؤدي إلى تعطيله لزمان قبل زمان خلق العالم، وحين خلق العالم لابد من مرجع^(٢٠٠)، والمرجع يعني التغير في الذات الآلهية، وذلك عليه محال، حيث أن "مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه، وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته، فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته، بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة، فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت، فهو بالإرادة، أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان؟ وبهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فاما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإنما غير حادث في ذاته، بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام فيه ثابتاً، وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً، وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته^(٢٠١). ولا بد من حدوث مرجع بعد مدة التعطيل تلك، فإذا "كان هو عند حدوث المبادرات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولا يوجد عنه شيء فلا يجب أن يوجد عنه شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه، وترجيع للوجود عنه بحادثة متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حالة، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث فيحدث به الثاني، كما يقولون في الإرادة، والعقل الصريح الذي يقدر يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد فيما قبل شيء، وهي الآن

كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد وإرادة، أو طبع، أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن^(٢٢١). وهنا يأتي السؤال السينوي عن خلق العالم، فإن كان "الحدث لا يحدث إلا لحدث حال في المبدأ، فلا يخلوAMA أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو بعرض فيه عن غير الإرادة، أو بالإرادة، إذ ليس بقسري ولا إتفافي، فإن كان بالطبع، فقد تغير بالطبع، أو كان بالعرض فقد تغير بالعرض، وإن كان بالإرادة، فلتترك أنها حادثة فيه أو مبادلة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضياً، أو منفعة بعده، فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم يوجد قبل؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟^(٢٢٢).

ب - الدليل الثاني

يحاول ابن سينا من خلال تساؤله عن العلاقة بين الله وأفعاله من حيث القدم والحدوث، أي إذا ما كان الله متقدماً على أفعاله بالذات أم بالزمان فيقول "الأول بماذا سبق أفعاله الحادثة، أبداته؟ أم بالزمان؟ فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين - وأن كانا معاً - وحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتتحرك عنه، وإن كانوا معاً - فيجب أن يكونا كلامهما محدثين: الأول القديم، والأفعال الكائنة عنه وإن كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته والزمان بأن كان وحده ولا عالم ولا حركة. ولاشك أن لفظة "كان" تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً ويعقبه قوله ثم، فقد كان كون قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فقد كان أذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وأما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها، فقد بان لك هذا. فإن لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه، وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ما للوقت من الخلقة، وقد

كان ولا خلق، وكان وخلق؟ وليس "كان ولا خلق" ثابتًا عند كونه "كان" وخلق "ولا" "كان ولا خلق" هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه شيء ثالث، فإن وجود ذاته حاصل بعد الخلق، وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن، وفي قولنا "كان" يعني معقول دون معقول للأمررين، لأنك إذا قلت: "وجود ذاتs وعدم ذات" لم يكن مفهوماً منه السابق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فإنه لو عدلت الأشياء صح وجوده وعدم الأشياء، ولم يصح أن يقال لذلك "كان" بل إنما يفهم السابق بشرط ثالث، فوجود الذات شيء، وعدم الذات شيء، ومفهوم "كان شيء موجود غير المعينين" وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدًا لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي خلق توهם فيه خلقاً، فإذا كان هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكتملة، وهذا هو الذي نسميه الزمان، إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات، بل على سبيل التجدد^(٢٣). وهكذا ينتقل ابن سينا إلى الزام الذين يتقدهم بامكانية خلق الله جسماً قبل خلقه العالم إما أن يسلّموا أن الله كان قادرًا قبل أن يخلق الخلق، أن يخلق جسماً ذات حركات بقدر أوقات وأزمنة تنتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن للخالق أن يبتدئ الخلق إلا حين ابتدأ، وهذا القسم الثاني يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الامكان بلا علة^(٢٤). وهذا القسم الثاني يعزز رأي ابن سينا في "وجود حركة لابد لها في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وأنها هي الحركات السماوية، فيجب أن يعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل، وأن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى"^(٢٥). والدليل على ذلك، إن القسم الأول "لا يخلو أبداً أن يكون" كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم إنما ينتهي إلى خلق

العالم بمدة وحركات أكثر، أو لا يمكن.. ومحال أن لا يمكن.. فإن أمكن فاما أنه يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فإن أمكن معه فهو محال، لأنه لا يمكن أن يكون ابتداء خلقين متساوين الحركة في السرعة والبطء، ويقع بحث ينتهي إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول من الآخر، وإن لم يكن معه، بل كان أمكانه مبيناً له، متقدماً عليه، أو متاخراً عنه، يقدر في حال العدم أمكان خلق شيء ولا إمكانه، وذلك في حال من دون حال، وقع ذلك متقدماً ومتاخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية.^(٢٢٦).

ثالثاً: المكان

سأسمح لنفسي بأن أستعير من لغة النقد الأدبي الحديث مصطلح "بؤرة النص"^(٢٢٧)، أي الفكرة المركزية - قد تكون تلك الفكرة لفظة أو صورة أو مشهداً حياً... الخ - التي تشظى منها ذلك النص الأدبي، وسأمضي قدماً، لأقلب المصطلح وأجعله "النص / البؤرة" وسأستل، بعد ذلك، عبارات جاءت ضمن المقالة الثانية، من القسم الثاني، من كتاب النجاة، وسأجمع تلك العبارات في نص منتج بمثابة البؤرة التي تضم جلًّا أفكار الشيخ الرئيس في موضوع المكان، لأنطلق منه باتجاه خطوة التحليل والمعالجة وفق إطار التناهي واللاتناهي، وهذه المنهجية، أطمح إلى أنها تفترق - بقليل أو بكثير - عن منهجية من سبقني في دراسة تلك الموضوعة السينوية^(٢٢٨). وإذا كان هناك من فضل، فالفضل كل الفضل، يعود إلى الفيلسوف الذي يتعدد قرأوه، وتتنوع طرق ومنهجيات تلك القراءات، وتشعب زوايا النظر إلى موضوعاته وأفكاره، وذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على خصب وغنى وعمق وشمولية ذلك الفيلسوف، من ثم خصب تراثنا الفكري العربي الإسلامي وحضارتنا الإنسانية.

يقول ابن سينا "يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محاطاً به، ويقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم ف يستقر عليه. والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول، وهو حاوٍ للمتمكّن، مفارق له عند الحركة، ومساوٍ له لأنهم يقولون لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد.. ولترجع الآن ونقول: قد اتضحت كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولي لشيء، ولا هو صورة، وأنه لا خلاء البتة. فأذن المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم. فاما أن يكون على سبيل التداخل، وأما أن يكون على سبيل الأحاطة، وقد اتضحت مما ذكرنا امتناع التداخل.. وقد قيل أن المكان مساوٍ، فاما أن يكون مساوياً لجسم المتمكّن، وقد قيل إنه محال، وأما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب، ومساوي السطح سطح، فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكّن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي).

بادئ ذي بدء، وقبل الخوض في مسألة تناه أو لاتناهي المكان عند ابن سينا، على ضوء هذا النص، يجدر بنا تفحص الجذر التاريخي لمشكلة المكان، والنظر في أصلها الأشكالي. وهذه العودة لا تأخذ منا طويلاً وقت، ولا كبير جهد، فها هي المصادر المتوافرة في تاريخ الفلسفة تشير إلى زينون الأيلي^(٢٩) الذي سأله عن مكان المكان، أي أنه أراد أن ينفي وجود المكان باستعمال حجة التناهي التي كانت واحدة من حججـه في نفي الكثرة في الأشياء، فإذا كان لكل شيء مكان، أقـما يستوجب ذلك - بحسب رأيه - إن لهذا المكان مكاناً أيضاً، وإذا كان لذلك المكان مكان فـما مكان هذا المكان الآخر، وهـكذا إلى غير نهاية، وعليه أقرَّ زينون وبحسب دليل الخلف بطلان الكثرة، وإذا فـالموجودات شيء متصل^(٣٠). وهـؤلاء - زينون واتباعـه - قـوم اعتقدوا أن كل شيء في مكان^(٣١)، فقالوا: إنـ كان هو أيضاً من الموجودات فـأين هو؟^(٣٢).

أنبرى ارسطو للرد على زينون بالتفريق بين نوعين من المكان "فالمكان أيضاً منه عام، وهو الذي فيه الأجسام كلها، ومنه خاص وهو أول ما فيه شيء". فالمكان العام أو المشترك هو الذي لا يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، والمكان الخاص أو المحل هو كل مكان يلزم من وجود الحاوي فيه ضرورة وجود شيء آخر يحوي هذا الحاوي^(٢٣٣). فالسماء مكان عام لأنها تحوي كل شيء ولا يحويها شيء، وأما الغرفة فهي مكان خاص لأنها في البيت، والبيت في الشارع، وهكذا، فالمكان عند ارسطو "كأنه شيء بمنزلة الإناء، وذلك أن الإناء مكان منتقل والإناء ليس هو شيئاً من المعنى"^(٢٣٤). وهكذا يصبح من المعقول جداً السؤال عن مكان أي شيء، ولكن لا معنى للسؤال: أين العالم؟ ذلك أن الأشياء كلها موجودة في المكان، أما الكون فلا، فالكون ليس متضمناً في أي شيء^(٢٣٥). أما ابن سينا، فقد ردَّ على نفأة المكان بحجج، وثبت المكان بحجج أخرى^(٢٣٦). لكن الذي يهمنا - من كل ذلك محاولة إثبات تناهي أو لاتناهي المكان، وذلك في إطار الالتزام بحدود البحث وعدم الانسياق وراء مسائل أخرى متداخلة مع موضوعنا إلا بالقدر الذي يمهد أو يلقي ضوء.

أول ما يلفت انتباها في تعريف ابن سينا للمكان، في النص - هو تطابقه مع تعريف الكندي للمكان "المكان هو نهايات الجسم، ويقال: هو التقاء أفقى المحيط والمحاط"^(٢٣٧). ومن الواضح أن هذا التعريف يطابق تعريف ارسطو "هو نهاية الجسم المحيط"^(٢٣٨). إذن المكان عند ابن سينا "حاوياً لمحوى"^(٢٣٩)، وأما كونه مفارقاً له عند الحركة، فإن ابن سينا يؤكّد على أن "المكان من الأمور التي لا بد فيها للحركة.. حتى أنه أن كانت نقلة كان مكان، وليس إذا كان مكان كانت نقلة"^(٢٤٠). والحركة "مفارقة ما، فلا يبعد أن تتعلق بالمفافق والمفارق"^(٢٤١)، وذلك لأن الجسم "إذا خلّيَ وطبعه، ولم يعرض له من خارج

تأثير غريب، لم يكن له بد من موضع معين، وشكل معين^(٤٤). فإذا خلي الجسم وطباعه، ومن ثم تحرك إلى موضعه الطبيعي، فإن "المتحرك يحتاج إلى مسافة لأنه إما أن يتحرك في مكان فتكون الحركة مستقيمة، أو يتحرك على شيء ف تكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة^(٤٥).

أما قضية المساواة بين المكان والمتمكان، فلا تعدو كونها "قولاً مجازياً، أريد به كون المكان مخصوصاً بالمتتمكن فيخيل أنه مساو له بالحقيقة وليس كذلك، بل مساو لنهايته بالحقيقة^(٤٦)، ونهايته سطح "والسطح حاو أو نهاية أو طرف^(٤٧)، والمتساوية فضلاً عن أنها من الوهم، فإن امتناعها يتأتى من أنه "قد عُلم أن الجسم الواحد لا يكون في مكانيْن وأن للمتتمكن الواحد مكاناً واحداً^(٤٨)، وأنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكاناً طبيعيان^(٤٩).

وأما كون المكان لا هو هيولى للشيء ولا هو صورته، فيأتي توضيح ذلك على لسان الشيخ الرئيس يايجاز "إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة، فإذاً ليس المكان شيئاً في المتتمكن. وكل هيولى وكل صورة، فهي في المتتمكن، فليس إذا المكان بهيولى ولا صورة^(٥٠). والبرهان - عند ابن سينا - على أن المكان ليس هيولى الشيء ولا صورته "إن المكان يفارق عند الحركة، والهيولى والصورة لا يفارقان، والمكان تكون الحركة فيه، والهيولى والصورة لا تكون إليهما حركة البتة، والمتكون إذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء إذا صار هواء، ولا يستبدل هيولاًه الطبيعية، وفي ابتداء الكون يكون في المكان الأول، ولا يكون في صورته، ويقال أن الخشب كان سريراً، ويقال عن الماء كان بخاراً، وعن النطفة كان إنساناً، ولا يقال عن المكان كان كذا^(٥١).

إذن هذا المكان هو الذي يميل إليه الجسم في حركته الطبيعية، أي أن كل جسم يترك لنفسه إذا خلي وطباعه يميل إلى مكان يكون واحد دائماً، وكذلك يكون له شكل وموضع طبيعيان، ومبدأ الميل هذا يعني أن الجسم الذي يزاح

عن مكانه يميل إلى العودة إليه بواسطة الحركة "الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به، ويحس به الممانع، ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه"^(٢٥١)، وهذا معناه: كلما كان ميل الجسم نحو مكانه الطبيعي قوياً أضعف الميل الآخر الذي يمكن أن يعطيه قسراً^(٢٥٢). وبلغة الشيخ الرئيس "كلما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارجي ابطأ، وكلما كانت القوة أضعف كان القبول أشد والتحريك أسرع"^(٢٥٣).

في هذه المرحلة من البحث، تأتي مقوله ابن سينا "من المستحيل أن يكون مقدار أو عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع أو في الوضع حاصلاً موجوداً بالفعل غير ذي نهاية"^(٢٥٤). وتفصيل البرهان على ذلك؛ أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متنه لأنه لا يخلو أبداً:

ـ ١ـ أن يكون متناهياً من طرف، فالإطباق بين الطرفين المتوجهين، أما:

ـ ٢ـ أن يكونا بحيث "يمتدان معاً متطابقين في الامتداد، فيكون الزائد والناقص متساوين، وهذا محال"^(٢٥٥).

ـ ٣ـ وأما أن لا يمتد، بل يقصر عنه "فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً، فالكل متنه"^(٢٥٦).

ـ ٤ـ أن يكون غير متنه من جميع الأطراف "فلا يبعد أن يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية.. وأن ما لا ينتهي بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يتحمل زيادة ونقصان"^(٢٥٧)، وذلك محال، ثم أن الجسم "لو كان غير متنه، فإنه يذهب إلى غير النهاية في الجهات بالفعل"^(٢٥٨)، وعند ابن سينا "كل جهة فهي نهاية وغاية، ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية، إذ لا بعد غير متنه"^(٢٥٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك دليل سينوي على تناهي المكان، يقوم على رفضه لفكرة وجود الخلاء، على أساس "أن البعد المتصل لا يقوم

بلا مادة، وبين أن الأبعاد الجسمية لا تتدخل لأجل بعديتها، فلا وجود لفراغ هو صرف، فإذا أسلكت الأجسام في حركتها، تنسى عنها ما بينها، ولم يثبت لها بعد مفظور، فلا خلاء^(٢٦٠)، إذن لا يجوز أن يكون جرم لانهاية له^(٢٦١). وعلى أساس تناهي الجسم وابعاده وجرم العالم وعدم وجود خلاء أو فراغ، فالمكان متنه.

المقصد الثالث: النفس

عني ابن سينا بعلم النفس عنابة كبيرة، تضمنه في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والوسطى، فمن الواضح أنه أخذ بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية، الذي يصعد إلى أرسطو، أي تقسيمها إلى قسمين: نظري وعملي. والنفس من المواضيع التي تبحث في القسم النظري بدون شك وجداول^(٢٦٢). ولا غرابة في ذلك الاهتمام، لأن ابن سينا أيقن أن الإنسان جسم ونفس، فأهتم بكل العنصرين، حتى يكون منصفاً نحوهما، فجاء "قانونه" بحثاً مرضياً عن الجسم، وجاءت فلسفته من منطق وطبيعتياته والهيئات مرتكزة على محور النفس الإنسانية، ففي المنطق يؤكّد على وجود الأوليات وعلى غريزتها في العقل وأنها أساس كل تفكير، وفي الطبيعتياته يتدرج بالكائنات من الجماد ماراً بالأنفس النامية والحسنة، ومتهاجاً بالنفس الناطقة. وفي الآلهيات يهتم باتصال العقل الفعال بالنفس الناطقة ومصير هذه النفس ومشاهداتها لهذا العقل الفعال^(٢٦٣). ولئن كان ابن سينا يقسم المجالات النفسية على قسمين أساسين: قسم يدخل في المجال الطبيعي، يدرس فيه ابن سينا أنواع النفس من نباتية وحيوانية وإنسانية وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والتعقل... الخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقاً، ويجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت^(٢٦٤)? فإن دراستنا

للنفس عنده ستكون في إطار القسم الميتافيزيقي، أي الذي يتعلق بمفهوم البناء الفوقي للنفس، ونعني به إرتسام دلالات عامة عنها وعن وجودها وما هيها، وصلتها بالبدن من حيث قبليتها وبعديتها، أو مساوتها له، ومن ثم الحديث عن مشكلة خلودها ومعادها ونشوئها^(٢٦٥). وبالآخر سنطر دراستنا للنفس، بحسب تناهياً ولا تناهياً، شطرين: الأول؛ يتعلق بحدودها وجواهيرها وتعلقها بالبدن، وسيكون هذا ضمن المتناهي، والثاني، هو المتعلق بمصير النفس وخلودها، فسيبحث في الفصل القادم، بكونه لا متناهياً.

أولاً: تعريف النفس

نبدأ من قول ابن سينا "من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنتهائه فهو معدود عند الحكماء من زاغ عن محجة الأيضاح"^(٢٦٦)، وإانية النفس تعريفها أو حدتها الذي هو "كمال أول لجسم طبيعي آلي"^(٢٦٧)، والكمال على وجهين "كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو لأمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتميز والروية والأحساس والحركة للإنسان"^(٢٦٨). وهذه الكمالات لجسم ليس صناعي كالسرير والكرسي وغيرهما، بل كمال "لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها في أفعال الحياة التي أولها التغذى والنمو"^(٢٦٩).

وهكذا فالنفس عند ابن سينا جنس واحد لكنه ينقسم على ثلاثة أقسام "أحدها النباتية، وهي كمال أول الجسم طبيعي آلي، من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى.. والثاني النفس الحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول

لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالأختيار الفكري والأستبطان بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية^(٢٧٠).

وأوضح من تعريف ابن سينا للنفس مرجعيته الأرسطية، سوى أن أرسطو يستعمل مصطلح **الكمال** مقررتنا بالصورة، فيرى أن **الكمال الأخير** هو **حصول الصورة** التي يسكن عندها وتبطل القوة^(٢٧١)، بينما يرى ابن سينا **كل صورة كمال**، وليس **كل كمال صورة**، فإن الملك **كمال المدينة**، والربان **كمال السفينة**، وليس بصورتين للمدينة والسفينة^(٢٧٢)، **وما الكمال إلا الشيء الذي يوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً**^(٢٧٣).

وإذا تمعنا في قول ابن سينا **فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة**. فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها^(٢٧٤)، فأننا سنجد أنه مفترق في هذه النقطة عن أرسطو في كون النفس صورة للبدن، متلاق مع أفلاطون في فكرة جوهريّة النفس، فالنفس الإنسانية **جوهر غير مخالط للمادة**، بمعنى من الأُجسام، منفرد الذات بالقوع والعقل^(٢٧٥)، وذلك تجنباً للموقف العرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه، لو أنه ساير الموقف الأرسطي في هذه النقطة، والذي سيقود حتماً إلى رفض خلوتها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادت به الأديان وأخذ به **الأستاذ الرئيس**^(٢٧٦). ولم يكن بد أمام ابن سينا الذي كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، إلا أن يعرض له كي يوفّق بين الدين والفلسفة، وذلك لأن لغة القرآن الكريم صريحة في ثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين وقضى على فكرة **الحساب والمسؤولية**^(٢٧٧). وأحد أدلة ابن سينا على جوهريّة النفس، أنها لو كانت قائمة في المادة لكان تضعف بضعف المادة ضرورة، وكانت **الشيخوخة في جميع الأحوال توهن القوة النطقية كما توهن القوة الحسية**.

والحركة القائمة في المادة، لكن في كثير من المشايخ بل في أكثرهم أنما تشتد القوة العقلية عند ضعف البدن بعد الأربعين، وهو متىهى قوة البدن، ولا سيما عند الستين وقد أخذ البدن في الضعف، فليس القوة الناطقة قائمة في البدن^(٢٧٨).

ثانياً: حدوث النفس

إن النفس عند ابن سينا تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ولكون البدن الحادث مملكتها وآلتها^(٢٧٩)، إذن فإن النفس الإنسانية لا توجد قبل البدن^(٢٨٠). والدليل على حدوثها أنها قبل البدن، فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفسها بالعدد، والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً، وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء في ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها أنما هو بالحوامل والقوابيل والمنفلات عنها.. وإذا كانت مجرد أصل، لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتکاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متکثرة الذات بالعدد، وأقول: لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد^(٢٨١).

وهكذا تستمر النفس بالصدور عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عندما يتهدأ الجسد لقيولها، وستعود إليه بعد مفارقة ذلك الجسد، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء، لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تحيز وليس بذات وضع في المكان^(٢٨٢). ويمكن للنص الآتي أن يحمل لنا علاقة النفس بالبدن عند ابن سينا، "النفس الإنسانية جوهرة قائمة بذاتها، لا تنطبع في مادة، بل هي مفارقة، وإنما احتاجت لهذا البدن لأن أمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن، واحتاجت

أيضاً إلى البدن، لتناول به بعض استكمالها.. ولو لم تكن النفس حادثة لما احتاجت إلى البدن ^(٢٨٣).

ثالثاً: تعلق النفس بالبدن

بادئ ذي بدء، يجب أن نحدد مفهوم التعلق وفق المنظور السينوي، لنعرف من ثمة، كيفية تعلق النفس بالبدن، يقول ابن سينا "كل متعلق بشيء نوعاً من التعلق، فأما أن يكون في تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود، وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، وإنما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان ^(٢٨٤)". ولقد اختار ابن سينا سبيل المساواة والتكافؤ في الوجود بين النفس والبدن "فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له.. ثم العلاقة بين النفس والبدن، ليس هي على سبيل الانطباع فيه، كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعن البدن عن تلك النفس" ^(٢٨٥)، والدليل على علاقة الاشتغال تلك "أنظر: إنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل، وفكرت في جبروته، كيف يقشر جلدك، ويقف شعرك؟" ^(٢٨٦).

إذاً، أقرَّ ابن سينا "إن وجود النفس وحدوث المزاج معاً، فتبين إنه كما يحدث المزاج يجب معه وجود نفس حادثة، إذ ليس لها ذلك بالاتفاق ولا بالعرض، بل أمر يلزمها بالضرورة" ^(٢٨٧)، وهكذا تصبح كل نفس "فإنما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه، ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، وكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط" ^(٢٨٨).

المبحث الثالث: صلة المتأهي بموضوعات العلم الإلهي (تباكي العلل)

المقصود الأول: طبيعة العلل عند ابن سينا

المقصود الثاني: القسم العلل عند ابن سينا

المقصود الثالث: تباكي العلل عند ابن سينا

تمهيد

تتأتي صلة المتأهي بموضوع العلل من كون "أن العلة" ^(*) والمعنى ^(**) من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود ^(٢٨٩). والموجود بما هو موجود يعني الموجود المطلق الذي لم تدخل عليه الحركة والسكن، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن العلل من موضوعات العلم الإلهي من جهة المضمن، بل من جهة التناول، أي تناولها تناولاً ميتافيزيقياً، وذلك منحدر أصلاً من موضوع التداخل بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند الفلاسفة المشائين، وقد سبقت الإشارة إليه من قبل، ويوضح ابن سينا ذلك في إيراده الاعتراض الناشئ عن ذلك المستوى من التناول فيقول "الاعتراض الواقع في الغاية هو أنهم قالوا: إن الغاية من الأعراض الازمة لطبيعة الأجسام، وكان يجب أن يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي، وحيث يكون البحث عن أعراض الأجسام المتحركة والساكنة أو المبحوث عنه في العلوم هو الأعراض الازمة لذلك العلم الموضوع. والعلوم الكلية والتعليمات ليس فيها حركة. والغاية إنما هي للحركة، وتعني بها ما يتحرك إليه الشيء... والجواب أن النظر هنا في الغاية ليس هو أنها غاية حركة كما ليس النظر هنا في الفاعل على أنه مبدأ حركة، إذ ليس كل غاية، غاية حركة، ولا كل فاعل مبدأ حركة.

ولو كانت الغاية موجودة في علم مخصوص أيضاً فليس النظر فيها نظراً مختصاً وإنما ننظر فيها أنها كيفية كان حكمها لو كانت عامة فيجب أن يكون النظر فيها في العلم الكلي^(٢٩٠). وهنالك مثال ثانٍ والأمثلة كثيرة - هو "الحركة من أعراض موضوع العلم الطبيعي"، وهو الجسم بما هو متحرك وساكن، فيجب أن يكون إثباتها فيه، وليس هي أجزاء من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من هيولى وصورة فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة^(٢٩١)، وهذا ما يتضح في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا البحث، أي علاقة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.

المقصد الأول: طبيعة العلل

يمكن القاء الضوء على طبيعة العلة والمعلول من خلال ثلاثة محاور: أولها؛ حد العلة والمعلول عند ابن سينا بالمقارنة بمن سبقوه من الفلاسفة ومن لحقه منهم، وثانيها؛ أصول العلة والمعلول عند من سبقوه من الفلاسفة ابتداءً من أفلاطون ومروراً بارسطو والكندي والفارابي، وثالثها؛ التلازم بين العلل، أي ما نوع العلاقة التي بين العلة والمعلول.

أولاً: حد العلة والمعلول

يحد ابن سينا العلة "كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، وجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل"^(٢٩٢). فيما يحد المعلول "هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، وجود ذلك الغير ليس من وجوده"^(٢٩٣)، وكان الكندي قد حد العلل الطبيعية الأربع "ما منه كان الشيء، أعني عنصره؛ وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته؛ وما من أجله فعل الفاعل مفعوله"^(٢٩٤) متأثراً في ذلك بارسطو الذي عين أنواع العلل باربعة وجوه "إن السبب يقال على ما عنه يكون الشيء.. ويقال على الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي

الصورة والتمثال أي ماهية الشيء.. ويقال أيضاً على الشيء الذي منه المبدأ للتحريف.. ويقال أيضاً على معنى الغاية المقصودة^(٢٩٥) وقد حد الغزالى فيما بعد كلاماً من العلة والمعلول بنفس حد ابن سينا لفظاً متطابقاً^(٢٩٦). فلا داعي لإيراده. ويحد الأمدي العلة بأنها "قد تطلق". ويراد بها: العلة الفاعلية، والعلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الغائية^(٢٩٧). ثم حين يعرف العلة الفاعلية يأتي بنفس حد ابن سينا للعلة. ثم يعرف ابن رشد العلة بأنها "اسم يقال على الأسباب الأربعية التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية"^(٢٩٨). وهذا تعريف مطابق لحد الأمدي.

ثانياً: أصول نظرية العلل

كان أفلاطون قد تحدث في محاورة مينون عما أسماء الاستدلال بواسطة العلة، وقال: لكي نحوال مدركاتنا إلى نتائج علمية علينا أولاً أن ثبتها، أي نمنعها من التسرب من ذاكرتنا، ومن التملص من انتباها. وفي محاورة فيلابوس، تنبه أفلاطون إلى ما أصبح يسمى فيما بعد بالعلة الصورية، كما عني في محاورة تيماؤس بالعلة الفاعلية، وفرق بين العلة بمعناها الصحيح والعلة العارضة التي هي مجرد عامل مساعد للعلة^(٢٩٩).

وفرق أرسطو بين أربعة أنواع من العلل: المادية والفعالية والصورية والغاية^(٣٠٠). وتبعه في ذلك التقسيم الكندي، حيث يقول "إن كل علة أما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وأما فاعلة؛ أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعني ما من أجله كان الشيء"^(٣٠١)، ومن ثم الفارابي أيضاً، حيث يقول "ويعرف من كل جسم طباعي مادته وصورته وفاعله والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم"^(٣٠٢).

غالباً ما توصف العلاقة بين العلة والمعلول بالمعية، أو التلازم، وتوضع هذه العلاقة بصيغة "إذا... فإن"، أي إذا وجدت العلة وجد المعلول ^(٣٠٤). فعند ابن سينا "العلة يجب أن تكون مع المعلول" ^(٣٠٥)، وذلك لأن "العلل الحقيقة موجودة مع المعلول، وأما المتقدمات فهي علل، إما بالعرض وإما معينات" ^(٣٠٦)، وفي نص آخر لابن سينا، يقول "العلة علة الوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما، فإذا ذكر التكافؤ في المعية يصح في وجودين غير واجبين بذاتيهما" ^(٣٠٧). ويوضح الغزالى علاقة المعية هذه، فيقول "تقدّم العلة على المعلول، كتقدّم حركة اليد على حركة الخاتم فيستحسن أن يقال: تحرّكت اليد فتحرّك الخاتم.. والفاء للتعليق، ومعلوم أنّهما معاً في الزمان، ولكن هذه القبيلة بالعلية" ^(٣٠٨). ثم زاد فيما بعد ابن رشد المسألة توضيحاً، فقال "التقدّم يقال على وجوده: المتقدّم بالزمان والثاني: المتقدّم بالسببية" ^(٣٠٩).

المقصد الثاني: أقسام العلل

يقسم ابن سينا العلل تقسيمات متعددة، وفقاً لامور ستبيّن مع تلك التقسيمات:

أولاً: العلل الداخلية في قوام الجسم والعلل الخارجية

يتطرق ابن سينا إلى هذا التقسيم في عدة نصوص، فهو يقول في الإلهيات من الشفاء "إن السبب للشيء لا يخلو إما أن يكون داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده، أو لا يكون. فإن كان داخلاً في قوامه وجزءاً من وجوده فإما أن يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له أن يكون بالفعل، بل أن يكون بالقوة فقط، ويسمى هيولى؛ أو يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل، وهو الصورة. وأما إن لم يكن جزءاً من وجوده فإما أن يكون ما هو لأجله، أو لا

يكون. فإن كان ما هو لأجله، فهو الغاية، وإن لم يكن ما هو لأجله، فلا يخلو إما أن يكون وجوده منه بـألا يكون هو فيه إلا بالعرض، وهو فاعله، أو يكون وجوده منه بـأن يكون هو فيه، وهو أيضاً عنصره أو موضوعه^(٣٠).

وفي "النجاة" المبدأ لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول، أو لا يكون كالجزء. فإن كان كالجزء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل، وهذا هو العنصر، وإنما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل، وهذا هو الصورة.. وإن لم يكن كالجزء، فإما أن يكون مبادئاً أو ملائياً لذات المعلول، فإن كان ملائياً، فإما أن ينبع المعلول به وهذا هو الصورة لهيولي، وإنما أن ينبع بالمعلول، وهذا هو الموضوع للعرض. وإن كان مبادئاً، فإما أن يكون الذي منه الوجود، وليس الوجود لأجله) وهو الفاعل، وإنما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية^(٣١)، وفي "عيون الحكمة" يقول "أسباب الأشياء، أربعة: مبدأ الحركة، مثل البناء للبيت، المادة، مثل الخشب والطين للبيت، الصورة مثل هيئة البيت للبيت؛ الغاية مثل الأستكان للبيت"^(٣٢). وفي "الأشارات والتبيهات" حيث يقول "الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقة، وقد يكون معلولاً في وجوده، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح، والخط الذي هو ضلعه، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية، كأنهما علاته المادية والصورية. وأما من حيث وجوده، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه، ليست هي علة تقوم مثليتها، وتكون جزءاً من حدتها، وتلك هي العلة الفاعلية، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة العلة الفاعلية"^(٣٣). فإذا كانت العلل أربع: فاعلة، مادية، صورية، وغائية، فإن الأولى والرابعة تتعلقان بالوجود من حيث إنها الأمر الذي يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقدمة بـأجزائها بالوجود الخارجي فهما علتان وجوديتان، وأما الثانية

والثالثة فتعلقان بالماهية من حيث إنها السبب في تقويم الماهية بجزائها^(٣١٤). وقد سبق الفارابي فيلسوفنا حين تحدث عن الأجسام "فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض وغاية وكل جسم فله فاعل ومكون"^(٣١٥). فيما تابع الغزالى ابن سينا حين قال "فالعلة تنقسم إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول كالخشب للكرسي، وصورة الكرسي، وإلى ما يكون خارجاً، كالنجار للكرسي، والصلوح للجلوس، للكرسي"^(٣١٦).

ثانياً: العلل بالذات والعلل بالعرض

يقول ابن سينا في النجاة "والعلة تكون علة الشيء بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد تكون علة بالعرض.. مثل السقمونيا. فإنها تبرد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء وتلزمها الصفراء وتلزمها نقصان الحرارة المؤذية، ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع"^(٣١٧). وفي السماع الطبيعي يقول "إن كل واحد من العلل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض"^(٣١٨)، ثم يسترسل في تفصيل التي بالذات والتي بالعرض، بصورة مشابهة لما جاء في النجاة. وقد تابع الغزالى هذا التقسيم السينوي مع توضيحه بنفس الأمثلة التي جاءت في النجاة والسماع الطبيعي^(٣١٩). كذلك ابن رشد^(٣٢٠).

المقصد الثالث: تناهي العلل

يؤكّد ابن سينا مسألة تناهي العلل واستحالة لا تناهيتها في نصوص كثيرة، بل خصص لتلك المسألة فصولاً برأسها، خصوصاً في الإلهيات من الشفاء، متأثراً في ذلك بأرسطو، الذي أكد كثيراً على "إن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الأستقامة ولا من طريق النوع"^(٤)، أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية^(٣٢١)، ودليل ارسطو على ذلك "إن

أنواع العلل لو كانت غير متناهية في الأحصاء لم يكن العلم ولا على هذه الجهة وذلك إنما نرى إننا قد وصلنا إلى العلم إذا عرفنا العلل ولا يمكن المتناهي أن يجوز منا لانهاية له^(٣٢٢)، أي أن علمنا متناه وقد عرف العلل وأحاط بها، فكيف يحيط علمنا المتناهي بالعمل لو كانت غير متناهية، ومحال أن يحيط المتناهي باللامتناهي. أما الكندي، فيرجع العلل إلى علة أخيرة لا علة بعدها، وقد سماها بالعلة الأولى، أو العلة المطلقة، التي هي أول الشرف، وأول الجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علمية، وأول بالزمان^(٣٢٣). بينما صور الفارابي مسألة تناهي العلل بالشكل الآتي "الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"^(٣٢٤)، في حين يقول في نص آخر "إمتنع ما لا ينتهي لا في كل شيء"^(٣٢٥)، وهذا معناه - بحسب تفسير الحلبـي - إن عدم التناهي أما أن يكون في البعد أو في العدد أما الأول فقد دل على استحالته برهان تناهي الأبعاد أما الثاني فممتنع بشرطين أحدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلومات^(٣٢٦). وهكذا يحدو ابن سينا في هذه المسألة حدو السابقين لكن بتفصيل أكبر فهو يؤكـد من حيث المبدأ أنه "لا يجوز أن يكون في الوجود أشياء: علل ومعلومات ولا يتـهي إلى علة غير معلولة، ولا يـصح أن يكون في الوجـودـاتـ شيءـ لاـ يتـهيـ إلىـ طـرفـ"^(٣٢٧) وأصل ذلك "إن كل سلسلة مرتبة من علل ومعلومات كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر إنها إذا لم يكن فيها إلا معلوم، احتاجت إلى علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً، وظهر أنه أن كان فيها ما ليس بمعـلومـ، فهو طـرفـ ونـهاـيةـ فـكـلـ سـلـسـلـةـ تـنـتـهـيـ إـلـىـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـذـاتـهـ"^(٣٢٨). وهـكـذاـ، وـاسـتكـمالـاـ لـمـاـ بـدـأـ السـلـفـ؛ اـرـسـطـوـ لـأـثـيـاثـ الـمـحـركـ الـذـيـ لـاـ يـتـحـركـ، وـالـكـنـديـ لـإـثـيـاثـ الـعـلـةـ الـمـطـلـقـةـ أـوـ الـكـلـيـةـ، وـالـفـارـابـيـ لـإـثـيـاثـ وـاجـبـ الـوـجـودـ،

يقول ابن سينا "إن العلل من الوجوه كلها متناهية، وإن في كل طبقة منها مبدأ أول، وإن مبدأ جميعها واحد، فإنه مبادر لجميع الموجودات، واجب الوجود وحده، وإن كل موجود فمه ابتداء وجوده"^(٣٩). وذلك متأت من أن "العلل الحقيقية يجب أن تكون متناهية، فإن لم تكن متناهية، وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد، وهذا محال"^(٣٠). ولم يخرج الغزالى في هذه المسألة عن هذا الخط العام الذي سار عليه الفلاسفة قبله، فقد أكد "استحالة علل لا نهاية لها: لأنها إذا فرضت مترتبة، بحيث يكون بعضها علة للبعض، فلا بد وأن تنتهي إلى علة ليست بعملولة، وهي طرف، فتناهى"^(٣١). وأما ابن رشد، فيتمكن أن نلخص دليله على تناهي العلل بالشكل الآتي: إذا فرضنا عللاً من ثلاثة فصاعداً، فذلك يعني وجود علل هي أوساط، أي علل متوسطة، فإذا قلنا علل لا نهاية لها، ونافقنا أنفسنا لأن من ضرورة الأوساط أن يكون لها علة أولى، فإنه يمتنع أن يكون وسط من غير طرفين^(٣٢)

- (١) نقل عن: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ن
طبعه الرشاد، بغداد، ١٩٦٧، ط١، ص٣.
- (٢) انظر: ارسسطو: ما بعد الطبيعة .مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة
(بويج)، ج٢، ص٥٩٤، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص١٣.
- (٣) انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج٢، ص٥٩٦-٥٩٥.
- (٤) انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة
وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بترورث والدكتور احمد عبد المجيد هريدي، دار
الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص١٠٦، وانظر: الفارابي: جواهات لمسائل سهل عنها ضمن:
رسالتان فلسفيتان، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧، ص
٩٨ وانظر: أبو يعرب المرزوقي: استمولوجيا ارسسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله
العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص١١، حيث يقول: إن أخص خصائص
الكم عند ارسسطو هو كونه يحمل عليه التساوي واللاتساوي، وقارن: مراد وهبة وآخرون:
المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط٢، ١٩٧١، ص١٨٤، وانظر: جان فال،
طريق الفيلسوف، ص١٣٧ فما بعد، وانظر: الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار
الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٣، ج٢، ص٢٤٠ فما بعد، وانظر: أندريله للاند:
موسوعة للاند الفلسفية، تعریف خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت -باريس،
ط٢، ٢٠٠١، ج٢، ص١٠٩٠.
- (٥) انظر: الكندي: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم، ص١٩٢.
- (٦) انظر: الخوارزمي الكاتب: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي)، الأعسم،
ص٢١٨.
- (٧) انظر: الآمدي: المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن (المصطلح
الفلسفي)، الأعسم، ص٣٧٢-٣٧١.
- (٨) انظر: ابن سينا: الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق الاب قنواتي وآخرون، ١٩٥٩،

ص ١١٢ فما بعد، وقارن: التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٨٧، وأنظر: أبو العباس فضل بن محمد اللوكرى، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص ٨٩.

(٤) الوضع عند ابن سينا هو أن يكون الشيء بحيث يمكن الأشارة إليه أنه جهة مخصوصة ، انظر: ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السمع الطبيعى، تحقيق سعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٧٩، وكذلك = ص ١٢١، وأنظر: النجاة، تحقيق ماجد فخرى، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٤٤، والتعليقات (بدوى)، ص ١٠٧، وأنظر: الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، ص ١٥٦ (الشرح). وقارن: الغزالى، معيار العلم في فن المنطق، دار الاندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٣٦ - ٢٣٧، وقارن: العراقي، الفلسفة الطبيعية عن ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠م، ص ١١٥، هامش رقم (١) حيث يقول: إن الوضع هو نوع من التقويم، بالإضافة بطبيعة الحال إلى كون الشيء مشاراً إليه.

(٥) التوالي عند ابن سينا هو كون الشيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينهما شيء من بايهما، انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٣٠، وانظر: الغزالى، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٣٠٠، واختلاف التوالي عن التالى، أن التالى: هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها مثل البيوت المتالية، انظر ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٦٠ والسمع الطبيعى، ص ١٧٨. وانظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠، وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ٤٥.

(٦) الكم - متصلأً كان أو منفصلأً - يحده في الواقع عملية فكريتان: القيس والعد.. والكثرة كم، إذا كانت قابلة للعد، وهي عظم، إذا كانت قابلة للقيس. انظر: أبو يعرب المرزوقي، استمولوجيا ارسطو، ص ١١٨، إذ إن الكم هو العظم المنظور إليه من حيث هو مقياس أو يمكن قياسه، انظر: السيد جعفر باقر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام (بدون تاريخ ومكان)، ط ١، ص ٢٦٠.

- (١١) على عكس ابن سينا الذي يقول بأن الكلم المنفصل هو العدد فقط وينكر أن القول أيضاً معه، انظر: السمع الطبيعي، ص ١٣٢، ذهب الغزالى إلى أن القول مثل العروض من الكلم المنفصل إذ به تعرف الموازنة والمساواة والوحدة والتفاوت، انظر: معيار العلم، ص ٢٣٢، وقد تابع ابن رشد الغزالى في اعتبار القول إلى جانب العدد من الكلم المنفصل. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ص ٩٩.
- (١٢) انظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٢، وقارن: جان فال: طريق الفيلسوف، ص ١٣٩.
- (١٣) انظر: اللوكي: بيان الحق، ص ٩٤.
- (١٤) انظر: ارسطو، الطبيعة (بليوبي)، ج ٢، ص ٥٤٥، وقارن، ما بعد الطبيعة (بوبيج) مقالة الدال، ص ٥٩٤، وقارن: ابن باجة، شرح السمع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٧٣.
- (١٥) انظر: الكندي، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٠٠.
- (١٦) انظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ١٨٢، وقارن: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتبيهات (دنيا) القسم الثاني، ص ١٦٧، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٦، وقارن: الغزالى: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٩٩.
- (١٧) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: السمع الطبيعي، ص ١٨٣.
- (١٨) انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وقارن: السمع الطبيعي، ص ١٨٣.
- (١٩) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨، والمقولات من منطق الشفاء، ص ١١٧، وقارن: السمع الطبيعي، ص ١٨٣.
- (٢٠) انظر: ابن سينا: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٩، وقارن: الأمدي، المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص ٣٥٠.
- (٢١) انظر: الطوسي: ضمن، ابن سينا، الأشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٧٠.

(الشرح)، وقارن: اللوكرى، بيان الحق، ص ٥٠.

(٢٢) انظر: ابن باجة، شرح السمع الطبيعى لأرسسطو طاليس، ص ٩٥، ولمزيد من التفصيل حول علاقة الاتصال بالانقسام، انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٠.

(٢٣) انظر: ابن سينا: السمع الطبيعى، ص ١٨٣، والرسم هو "قول يعبر عن الشيء بما لا يقوم ذاته خاصة، انظر: الفارابى، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان فلسفيتان (آل ياسين)، ص ٩٨.

(٢٤) انظر: ابن سينا، السمع الطبيعى، ص ١٨٢.

(٢٥) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٥٩، وقارن: الغزالى، معيار العلم، ص ٢٢٣، ورسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٩٩، حيث يورد نفس الحد السينوى لفظاً ومعنى، وقارن: الأمدى، المبين، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٣٥٠، حيث يورد نفس المعنى ولكن بصياغة أخرى، وقارن: الجرجانى، التعريفات، تحقيق الدكتور أحمد مطهوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٣٦. وأنظر: التهانوى، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وأشراف ومراجعة الدكتور رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٠١.

(*) حد ابن سينا المتماس "إن المتماسين هما اللذان نهايا تاهما معاً في الوضع وليس يجوز أن يقع بينهما شيء ذو وضع"، انظر: الحدود، ضمن الأعسم الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٥٩، ومفهوم المتماس يأتي من كون (المتماسان هما اللذان طرفا تاهما معاً لا في المكان، بل في الوضع الواقع عليه الأشارة، فإن الوضع هو أن يكون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه أنه جهة مخصوصة، والمتماسان تقع هذه الأشارة على طرفيهما معاً، أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعى، ص ٦٧٨ - ٦٧٩، وقارن: الأمدى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٤٩، وقارن: ابن رشد، السمع الطبيعى، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ط ١، ١٩٤٧، ص ٦٤.

(٢٦) انظر: ابن سينا: السمع الطبيعى، ص ١٧٩، وقارن: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٢٧٣هـ.

١٩٥٤م، ج ٢، ص ٢٣، حيث يُعرف المداخلة "أن يكون حيز أحد الجسمين حيز آخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر"، وانظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظم وآراؤه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٥٧.

(٢٠) لمعرفة معنى المقدار لغة واصطلاحاً، انظر: المقصد الأول، المبحث ثانٍ، من هذا الفصل.

(٢١) لتفصيل معنى العرض عند متكلمي الإسلام، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محى الدين عبد الحميد)، ج ٢، ص ١٧-٢٧، قارن: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظم وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١١٧-١١٩. أما عند الفلاسفة، فقد عرَّف الفارابي العرض "ما يقال على كل صفة وصف بها أمر ما ولم تكن الصفة محمولاً حمل على الموضوع، أو لم يكن المحمول داخلاً في ماهية الأمر الموضوع أصلاً، انظر: الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٥، ويحد ابن سينا العرض بأنه "اسم مشترك يقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثرين حملًا غير مقوم وهو العرض ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى = يحمل على الشيء وجوده في آخر يقارنه ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. انظر: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفـي (الأعمـ)، ص ٢٥٠، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ٢٨، وفي الآلهـيات (ج ١) من الشفاء، ص ٥٧، يـعرفه "الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متـحصل القوام والنـوع في نفسه، وجودـاً لا كـوجود جـزء منه، من غير أن تـصح مـفارقـته لـذلك الشـيء، وهو المـوجود في مـوضـوع" ، ويسير الغـزالـي وفقـ هذا المـفهـوم السـيـنـوي لـالعـرض سـيراً يـكـاد يـتطـابـقـ حتىـ فيـ اللـغـةـ، انـظـرـ: الغـزالـيـ، الـحدـودـ، ضـمنـ المصـطلـحـ الـفـلـسـفيـ (الأـعمـ)، ص ٢٩٥، وقارـنـ: مـعيـارـ الـعـلـمـ (ديـناـ)، ص ٢٢٨ـ، فـماـ بـعـدـ، وقارـنـ: مقـاصـدـ الـفـلـاسـفـةـ (ديـناـ)، ص ١٤٠ـ فـماـ بـعـدـ، فـيـمـاـ يـعـرـفـهـ ابنـ رـشـدـ بـأنـهـ "يـقالـ عـلـىـ ماـ لـاـ يـعـرـفـ مـنـ الـمـشـارـ إـلـيـهـ الذـيـ لـيـسـ فـيـ مـوـضـوعـ مـاهـيـتـهـ وـهـوـ ضـربـ ضـربـ لـاـ يـعـرـفـ مـنـ شـيـءـ ذـاـتـهـ وـهـوـ شـخـصـهـ وـالـثـانـيـ مـاـ يـعـرـفـ مـنـ شـخـصـهـ ذـاـتـهـ وـهـوـ كـلـيـتـهـ"ـ

أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن (رسائل ابن رشد)، جيدر آباد الدكن، ص ١٤
فما بعد وأنظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨، ١٣، فيما
يبحث ابن خلدون الأعراض وحكمها الأربعة التي هي: أ . لا تنقل أتفاقاً، ب . لا يقوم
بعضها ببعض، ج . يمتنع بقاؤها، د . واحدها لا يحل في محلين، أنظر: ابن خلدون، لباب
المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغوسكيني ليوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية،
تطوان، ١٩٥٢، ص ٥٧ فما بعد، انظر: ابن سينا: الأشارات والتبهيات (دنيا)، القسم الثاني،
ص ٢٤٨ . ٢٤٩ .

(*) الاتحاد عند ابن سينا: حصول جسم واحد بالعد من اجتماع أجسام كثيرة لبطلان
خاصياتها لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال. أنظر: ابن سينا،
الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٢٦٠، وقارن: الأمدي = المبين، ضمن
المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٣٧٨، حيث يذكر خمسة أنواع من الاتحاد: الاتحاد في
الجنسية مجانية، في النوعية مشاكلة، في الكيف مشابهة، في الكم مساواة، في الوضع
موازاة، أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتبهيات
(دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٤٨ .

(٢٨) انظر: ابن سينا: السمعان لطبيعي، ص ١٢١، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن
سينا، ص ٢٧٥ .

(٢٩) انظر: أسطلو: ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة
(بويع)، ج ٢، ص ٦٢٨ .

(٣٠) انظر: ابن سينا: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٢٥٣ .

(٣١) انظر: الغزالى: الحدود، ضمن: المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٣٠٠ .

(٣٢) انظر: الأمدي: المبين، ضمن: المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٣٥١ .

(٣٣) انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٣٥١، وأنظر: مراد وهبة وآخرون،
المعجم الفلسفى، ص ٢٠٦ .

(٣٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويع)، ج ٢، ص ٦٢٨ . ٦٢٩ .

(٣٥) أنظر: ميخائيل أنورود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣٣٧.

(٣٦) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣م، القسم الأول، ص ١١٥، و: النجاة، (فخرى)، ص ١٣٥، و: التعليقات، بدوي، ص ١٦٧، رسالة في الطبيعتين من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعتين، القاهرة، ط ١، ١٩٠٨م، ص ٢ فما بعد، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن: تسع رسائل، ص ١٠٤، و: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٦، و: منطق المشرقيين، ضمن: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية، مطبعة المزید، القاهرة، ١٩١٠م، ص ٥، وقارن: منطق المشرقيين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار العدائة، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م، ص ٣ فما بعد، و: المدخل من منطق الشفاء، تحقيق الأستاذة، الأب قنواتي، محمود الخضيري، أحمد فؤاد الأهواني، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١٢، و: الآلهيات (ج ١) من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد أبو زيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٣١، و: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨م، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٣٧) أنظر: الدكتور حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م، ص ٢٢٤ وما بعدها، وانظر: محمد كاظم الطريحي، ابن سينا بحث وتحقيق، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩م، ص ٦٠ فما بعد.

(٣٨) أنظر: الكندي، رسالة في كمية كتب ارسسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريدة، ج ١، ص ٣٦٩ - ٣٧٠، وانظر: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ضمن: مجموع رسائل الفارابي، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥هـ ص ٢، وانظر: أخوان الصفا، الرسائل (الزركلي)، ج ١، ص ٢٠٣ - ٢٠٩.

(٣٩) أنظر: الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامى، ص ٢٢٤.

(٤٠) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٤ - ١٠٥.

- (٤١) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت. دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص ١٦.
- (٤٢) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١٨.
- (٤٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- (٤٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥، و: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة (المكتبة السلفية)، ص ٢، وفارن: منطق المشرقيين (التجار)، ص ٢٥، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٠.
- (٤٥) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥. و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٢.
- (٤٦) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، ص ١٤.
- (٤٧) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، وانظر: الطريحي، المصدر السابق، ص ٦٢.
- (٤٨) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، و: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٢، ص ١٤.
- (٤٩) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٠.
- (٥٠) أنظر: الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكميين، ضمن مجموع رسائل الفارابي، مطبعة السعادة بمصر، القاهرة، ط١، ١٣٢٥هـ، ص ٢، وانظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦، ص ٥٢.
- (٥١) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٧٠٦، وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٠، وانظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، دراسات، ص ٢٢٦، وانظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم . دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفي ، دار الأندرس، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٩٣.
- (٥٢) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥.
- (٥٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٩٣.

^(٥١) أنظر: ابن سينا: المدخل من منطق الشفاء، ص ١٤، و: الالهيات (١) من الشفاء، ص ٤، و: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٧، و: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، = ص ١٠٥ - ١٠٦، وقارن: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ص ٦ - ٧، وقارن: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣، وانظر: الدكتور محمد عابد الجابري، نحن والترااث . قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفى، دار التدوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٨٥، حيث يخرج المسألة تخرجاً جميلاً حين يقول: إن هذا المنطق الثلاثي القيم الذي يشكل الناظم الأساسي في بنية الفكر العربي في المشرق، مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة محاور: الله، الإنسان، الكون، في حين أن المنطق اليوناني منطق ثانوي القيم لأنه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين محورين فقط، هما الإنسان والكون، أما الآلهة عندهم فهي من صنع البشر، وقد إنحدر ذلك إلى الفلسفة اليونانية من الميثولوجيا الأغريقية، وقارن: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ١٦٩، حيث يقسم الحكمة عند ابن سينا إلى المنطق والطبيعة والآلهيات، ويغفل العلم التعاليمي (الرياضي)، وانظر: محمد عزيز الجابري، من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥ - ١٩٧٦، ص ١٥٧ - ١٥٨.

^(٥٢) أنظر: الفارابي، الأبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن مجموع رسائل الفارابي (مصر)، ص ٤٣، حيث يقول "العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعة والرياضية والآلهية وأنها ثلاثة فقط".

^(٥٣) أنظر: ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١٠٥، و: التجاة (فخرى)، ص ١٣٥، وانظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ط ١، ١٩٦٢، ص ٧٣ - ٧٤.

^(٥٤) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ٤، و: السمع الطبيعي، ص ٧.

^(٥٥) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢.

^(٥٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠.

- (٢٠) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٦، وقارن: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨، ص ٥.
- (٢١) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٠.
- (٢٢) أنظر: مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٥٩.
- (٢٣) نلاحظ أن ابن سينا يكتب كلمة (موسيقا) بالألف الممدودة، وليس المقصورة. أنظر: ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل، ص ١١١، بينما يكتبها الفارابي (موسيقي) بالألف المقصورة. أنظر: الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ١٠٥.
- (٤٤) أنظر: ابن سينا: الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٠ (علمًا أن ما بين المعقوفين من عندنا)، وانظر: أبو العباس فضل بن محمد اللوكي، بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديجاني، طهران، ١٩٩٥، ص ١٢.
- (*) يحد ابن سينا بعد " هو ما يكون بين نهايتيين غير متلاقيتين من الممكن الأشارة إلى جهته ومن شأنه أن تتوهم فيه أيضًا نهايات من نوع تلك النهايتيين والفرق بين بعد المقادير الثلاثة أنه قد يكون بعد خططي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح، انظر: رسالة الحدود، ضمن (المصطلح الفلسفي) الأعسم، ص ٢٥٤، وقارن: رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل، ص ٩٣، وقارن: الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٠١، وقارن: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ٢٢٥.
- (٢٥) أنظر: ابن سينا: الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨.
- (٢٦) أنظر: ابن سينا: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة، ص ٧، وقارن: منطق المشرقيين (النجار)، ص ٢٦.
- (*) هو اندر ونيقوس الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين ٧٨ ق. م . ٤٧ م، وتعد نشرته لكتب ارسطو أساساً لجميع ما نشر بعد ذلك، وقد أخذ العرب عن هذه القائمة. أنظر: أحمد فؤاد الأهواني، ضمن: الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار التقدم العربي، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٦. (المقدمة)

- (٧٧) أنظر: أرشور سعديف، ابن سينا، تعریب الدكتور توفيق سلوم، دار الفاربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١١.
- (٧٨) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤، ١٥.
- (٧٩) أنظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٩.
- (٨٠) أنظر: أبو العباس فضل بن محمد اللوكرى، بيان الحق بضمان الصدق "العلم الالهي" ، تحقيق الدكتور السيد إبراهيم ديباجي، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٩٩٥، ص ١١٠، وأنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويع)، ج ١، ص ٣١١.
- (٨١) أنظر: ابن سينا، الالهيات (١) من الشفاء، ص ١٤، ١٥.
- (٨٢) هو الشيخ محمد مهدي بن أبي ذر التراقي (١١٢٨ م - ١٢٠٩ هـ) أحد أعلام المجتهدین في القرنين الثاني عشر والثالث عشر من الهجرة، ومن اصحاب التأليفات القيمة التي اشهرها (جامع السعادات) وقد ولد في قرية نراق بإيران، وتوفي في النجف الأشرف ودفن فيها، عن عمر يناهز ٨١ عاماً. أنظر: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، ضمن: التراقي، جامع السعادات، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ص ٥ (المقدمة).
- (٨٣) أنظر: التراقي، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور محمد مهدي محقق، طهران، ١٩٨٦، ص ٤٣.
- (٨٤) أنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٣٩٦.
- (٨٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧٢، م. السمع الطبيعى، ص ٧، المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوى: ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٨، المباحثة رقم ٢٨٠، ص ٢٨٠، و: رسالة في الطبيعتين من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ٤، و: رسالة في الأجرام الطولية، ضمن تسع رسائل، ص ٤٠، وأنظر: اللوكرى، بيان الحق، ص ١٢.
- (٨٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٧١ - ١٧٢.
- (٨٧) أنظر: اللوكرى، بيان الحق، ص ١٦.
- (٨٨) أنظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة

(٧٨) أنظر: الفارابي: أحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ص١٢٠، و: الأبانة عن غرض أرسسطو في كتاب مابعد الطبيعة، ضمن المجموع (مصر)، ص٤٣، حيث يقول عن العلم الإلهي "وتبيّن فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها".

(٧٩) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، (بويع)، ج٢، ص٧٠٣.

(٨٠) أنظر: كاردافو، ابن سينا، ص١٧٩ - ١٨٠.

(٨١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمـة (بدوي)، ص١٧، و: رسالة في الطبيعيات من عيون الحكمـة، ضمن تسع رسائل، ص٤، و: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص٤١، وانظر: النراقي، شرح الآلهيات، ص١٤ - ١٥ حيث يقول: الحكمـة الأولى أو الحكمـة بالحقيقة أو الحكمـة المطلقة، تبيّناً على عبارات مختلفة والمراد واحد. وربما قيل المطلقة ويراد مطلقة عن الافتقار إلى سائر العلوم، بخلاف العلوم فإنها في تصحيح موضوعاتها وتنعيم براهينها مفتقرة إليها، وأنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٧٣، وأنظر كذلك: المنهج التقديـي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠، ص٢٢٧.

(٨٢) أنظر: ابن سينا: السـماع الطـبـيعـي، ص٨ - ٧

(٨٣) أنظر: ابن سينا: الآلهـيات (١) من الشـفاء، ص١٤، ١٥. وقد أورد ابن سينا هذا الدليل بصياغة أخرى حيث يقول "إن العلم بالكلي علم بالقوة بالجزئي، ومبدأ للبرهـان على الجـزـئـي. وأما العلم بالجزـئـي فليس فيه الـبـتـة علم بالـكـلـي. فإنـ منـ عـلـمـ أنـ كـلـ مـثـلـ فـزـواـيـاـهـ كـذـاـ، فـمـاـ أـسـهـلـ أنـ يـعـرـفـ أنـ مـتـسـاوـيـ السـاقـيـنـ كـذـلـكـ. وـمـنـ عـلـمـ أنـ مـتـسـاوـيـ السـاقـيـنـ كـذـلـكـ فـلـاـ يـعـلـمـ مـنـ ذـلـكـ وـحـدـهـ الـبـتـةـ أنـ كـلـ مـثـلـ كـذـلـكـ." أنظر: ابن سينا، البرهـان من منطق الشـفاءـ، ص٢٤٢، وأنـظـرـ: تيسـيرـ شـيخـ الـأـرـضـ، ابنـ سـيـناـ، ص٢٥، وأنـظـرـ: عـاطـفـ العـرـاقـيـ، ثـورـةـ العـقـلـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ، دـارـ الـمـعـارـفـ، الـقـاهـرـةـ، ط٤، ١٩٧٨، ص٧٧ - ٧٦.

(٨٤) أنـظـرـ: المـصـدـرـ نـفـسـهـ، ص١٥.

(٨٥) أنـظـرـ: ابنـ سـيـناـ: السـمـاعـ الطـبـيعـيـ، ص٣١.

(٨٦) أنـظـرـ: ابنـ سـيـناـ: الآلهـياتـ (١) منـ الشـفاءـ، ص١٩.

- (٨٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٩ .٢٠ ، وانظر: التراقي، شرح الالهيات، ص ١٤.
- (٨٨) أنظر: ابن سينا: البرهان من الشفاء، ص ١٨٤.
- (٨٩) أنظر: حسن مجید العبدی، نظرية المكان في فلسفه ابن سينا، ص ٦٠.
- (٩٠) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلسفه عالم، ص ١٤٢.
- (٩١) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٠٨، و: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٤١، وانظر: العراقي، الفلسفه الطبيعية عند ابن سينا، ص ٧٥.٧٦.
- (٩٢) أنظر: ابن رشد: السماع الطبيعي، ضمن رسائل ابن رشد، دائرة المعارف العثمانية، حیدر آباد الدکن، ط ١، ١٣٦٥ هـ ١٩٤٧ م، ص ٦.
- (٩٣) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفی الاسلامي، ص ١٤٢.
- (٩٤) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلسفه عالم، ص ١٤٢.
- (٩٥) أنظر: ابن شد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد (الهند)، ص ٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٥٦، وانظر: الدكتور حسن مجید العبدی، العلوم الطبيعية في فلسفه ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٩.
- (٩٦) أنظر: العراقي، المنهج النقدي في فلسفه ابن رشد، ص ٢٢٧.
- (٩٧) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٤١، وانظر: اللوکري، بيان الحق، ص ١٢، اذ يقول: إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه، اعني:- الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكنون.
- (٩٨) أنظر: الدكتور حسن مجید العبدی: نظرية المكان في فلسفه ابن سينا، ص ٦٠.
- (٩٩) أنظر: ماجد فخرى، ضمن: ابن سينا، التجاة (المقدمة)، ص ٤، وقارن: الطريحي، ابن سينا، ص ٦٦.
- (١٠٠) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ١٨٤ وما بعدها.
- (١٠١) انظر: ابن سينا، التجاة (فخرى)، ص ١٦١ وما بعدها.
- (١٠٢) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩ وما بعدها.

- (١٠٣) انظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٩٣ - ٩٤، الهاشم رقم (١).
- (١٠٤) انظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٦٣، والنجاة (فخري)، ص ١٣٦.
- (١٠٥) انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.
- وانظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية، ص ٩٨ - ٩٩.
- (١٠٦) انظر: ابن سينا، رسالة الحدود ضمن المصدر نفسه، ص ٩٩، مع ملاحظة أن الانقسام الفعلي هو الذي رأيناه عند القائلين بالجزء الذي يتجزأ، وعند النظام، يقول فخر الدين الرازى: إذا كان الحكماء قد برهنوا على أن الجسم مركب من هيولى وصورة، فإن هذا البرهان مبني على أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزى وإلا لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفصالها عبارة عن تفرقها وكذلك أيضاً لا بد من أبطال قول من يقول أن مبادئ الأجسام أجزاء متجزية في الوهم غير قابلة للتجزية بالفعل فأن عندهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصالها عبارة عن تفرقها وأما كل واحد من تلك الأجزاء فإن فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة للانفصال فإذا ما يقبل الانفصال، فهو غير متصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال. انظر: فخر الدين الرازى، المباحث المشرقة، مكتبة الأسدى، طهران، ١٩٦، ج ٢، ص ٤٢ - ٤١.
- (١٠٧) انظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٣١، والنجاة (فخري)، ص ١٣٥، وهو يعرف العلم الطبيعي بأنه "صناعة نظرية موضوعها الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات، ويعرف الرازى الطبيعة بأنها هي المقوم الذي هو مبدأ التحرير والتفسير". انظر: فخر الدين الرازى، المباحث المشرقة، ج ١، ص ٥٢٣. وقارن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٥.
- (١٠٨) انظر: ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٤٣، وانظر: عيون الحكمة (بدوى)، ص ٢٩.
- (١٠٩) انظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٧٢، وانظر: اللوكرى، بيان الحق، ص ١٢.
- (١١٠) انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (١١١) انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٤٨.

وانظر: **الأشارات والتنبيهات** (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٠، شرح الطوسي، وانظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٧٧-٧٨. وانظر: **الجرجاني**، التعريفات، ص ٤٧ اذ يقول: الجسم التعليمي هو الذي يقبل الانقسام طولاً، وعرضأً، وعمقاً، وانظر: **التهانوي**: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٥٦٢. وهو يقول: والجسم التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لأنها مقومة له. وانظر: مراد وهمة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ٧١، وفيه: الجسم الرياضي يحدث بمحض الامتداد ويعرف بالأبعاد الثلاثة، وانظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص ٢٤، اذ يقول: الجسم من الوجهة الرياضية.. أي من جهة ما هو جسم ممتد.

(١١٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وانظر: **تيسير شيخ الأرض** / ابن سينا، ص ٧٩.

(١١٣) ابن سينا: **الشفاء**، الالهيات، ج ١، ص ٦٣، وقارن: **السمع الطبيعي**، ص ١٣، وقارن: **الشفاء**، المنطق، المقولات، ص ١١٣.

(١١٤) انظر: ابن سينا: **السمع الطبيعي**، ص ١٩٣.

(١١٥) انظر: ابن سينا: **الالهيات**، ج ١، ص ٩٤.

(١١٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١، وانظر: **اللوكري**، بيان الحق، ص ٤٢.
(*) الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة واحدة، وأيضاً هو مقدار لا ينقسم في غير جهة امتداده بوجه وهو نهاية السطح. انظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (**الأعم**)، ص ٢٥٣-٢٥٤. وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٤٨.

(١١٧) انظر: ابن سينا، **الالهيات**، ج ١، ص ٦١.

(١١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤، وانظر: **الشفاء**، المقولات، ص ١١٣.

(١١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٢٠) انظر: ابن سينا، **الالهيات** (١)، ص ٦٥، وقارن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ٢٨٦.

(١٢١) انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٣، ص ١٦٢٧، وانظر كذلك،

- ج، ص ٢٨١. وانظر كذلك ^(١٢٢) ج ١، ص ٢٨٤.
- ^(١٢٣) انظر: ارسسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٨.
- ^(١٢٤) انظر: الفارابي: فلسفة ارسسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١، ص ٩١.
- ^(١٢٥) الاجسام عند ابي بكر الرازى تتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء. انظر: يينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤١.
- ^(١٢٦) يحد ابو البركات البغدادي الجسم بأنه بعد الامتدادي الذي يتقدر طولاً وعرضًا وعمقًا. انظر: ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ط ١، ١٣٥٨هـ ج ٢، ص ٧. وقارن: نعمة محمد إبراهيم، ابو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨١، ص ٦٦.
- ^(١٢٧) يحد الأمدي الجسم بأنه المؤلف من جوهر فردین فأكثـر. انظر: الأمدي، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفـي (الأعـسـمـ)، ص ٣٧١، وقارن ملاحظة الأعـسـمـ في الـهـامـشـ رقم ٧٥٨، الصفحة نفسها.
- ^(١٢٨) حد الكندي الجسم بكل مـاـهـ ثـلـاثـةـ أـبعـادـ. انـظـرـ:ـ الـكـنـدـيـ،ـ رسـالـةـ الـحدـودـ وـالـرـسـومـ،ـ ضـمـنـ المصـتـلـحـ الـفـلـسـفـيـ (الأـعـسـمـ)،ـ صـ ١٩٠ـ،ـ وـإـنـ اـخـتـلـفـ الـكـنـدـيـ معـ اـرـسـطـوـ بـالـمـصـتـلـحـ،ـ وـكـانـ يـسـتـخـدـمـ "ـالـجـرـمـ"ـ بـدـلـ الـجـسـمـ،ـ وـاسـتـعـالـهـ لـالـجـرـمـ كـمـصـتـلـحـ كـثـيرـ،ـ حتـىـ أـنـهـ كـانـ يـعـتـنـونـ بـهـ بـعـضـ رـسـائـلـهـ.ـ انـظـرـ:ـ الـدـكـتـورـ حـسـامـ مـحـيـ الـدـيـنـ الـأـلوـسـيـ،ـ فـلـسـفـةـ الـكـنـدـيـ،ـ صـ ١٦٤ـ.
- ^(١٢٩) عـرـفـ الفـارـابـيـ الـجـسـمـ بـطـولـهـ وـعـرـضـهـ وـعـمـقـهـ دونـ الـحـاـمـلـ لـهـ،ـ انـظـرـ:ـ الـفـارـابـيـ،ـ رسـالـةـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ جـالـيـنـوسـ فـيـماـ نـاقـضـ فـيـهـ اـرـسـطـوـ طـالـيسـ لـأـعـضـاءـ الـإـنـسـانـ،ـ ضـمـنـ:ـ كـاـبـ (ـرـسـائـلـ فـلـسـفـيـةـ)،ـ تـحـقـيقـ الـدـكـتـورـ عـبـدـ الرـحـمـنـ بـدـوـيـ،ـ دـارـ الـأـنـدـلـسـ،ـ بـيـرـوـتـ،ـ طـ ٣ـ،ـ ١٩٨٣ـ،ـ صـ ٤٤ـ.
- ^(١٣٠) حد الجسم عند الأخوان مـاـهـ طـوـلـ وـعـرـضـ وـعـمـقـ.ـ انـظـرـ:ـ أـخـوـانـ الصـفـاـ،ـ الرـسـائـلـ (ـالـزـرـكـلـيـ)،ـ جـ ٣ـ،ـ صـ ٣٦٢ـ.

(١٣٠) يعرف الجسم بما له طول وعرض وعمق. أنظر: أبو حيان التوحيدي، المقايسات، تحقيق وشرح حسن السندي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط١، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م، المقابلة ٨٤، ص ٢٩٠.

(١٣١) يحد الغزالى الجسم بأنه صورة يمكن أن تعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولاً وعرضًا وعمقًا، ذات حدود متعينة. أنظر: الغزالى: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٩٤، وقارن: معيار العلم في فن المنطق (دنيا)، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٢١٨.

(١٣٢) يقول ابن رشد: ما يتجزأ إلى طول وعرض وعمق فهو الجسم. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٤٨، كذلك انظر: ص ٥٩٧، اذ يقول: ما كان ممتدًا في ثلاث جهات فهو الجسم وهو الذي له طول وعرض وعمق. كذلك انظر: ص ٦٢٣.

٦٢٤ اذ يقول: نقول في الجسم تام لأنه ليس يوجد بعد خارج عنه أعني بعدها رابعاً.

(١٣٣) يقول ابن طفيل: ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو، من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهم فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق. أنظر: ابن طفيل، حي بن يقطان، ضمن: حي بن يقطان لأبن سينا وابن طفيل والشهوردي، ص ٨٤.

(١٣٤) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوى)، ص ١٩، وانظر كذلك: النجاة (فخرى)، ص ١٦١، وانظر: المقولات من منطق الشفاء، ص ١١٢.

(١٣٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٦١.

(*) المقدار: لفظه اسم مشترك، فيه ما قد يقال له مقدار، ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي، ومنه ما يقال مقدار ويعني به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود. أنظر: ابن سينا، الألهيات (١) من الشفاء، ص ١١، وانظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتبيهات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٨ (الشرح).

(١٣٦) أنظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ٢١٢.

(١٣٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

- (١٣٨) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وقارن: ابن باجة، شرح السمع الطبيعي لارسطو طاليس، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٨.
- (١٣٩) أنظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ٢١٤.
- (١٤٠) لمزيد من الإطلاع على تفاصيل الأدلة. أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٩.
- (١٤١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، بدوي، ص ١٧٢، وهو يقول: إن الجسم من حيث أفعاله وتأثيراته هل هي متناهية أم غير متناهية، فإن ذلك من العلم الطبيعي.
- (١٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٤٥.
- (١٤٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ٢٥٠.
- (١٤٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٣٧. وأنظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨١.
- (١٤٥) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (١٤٦) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨١. وقارن: الدكتور بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ٩٩.
- (١٤٧) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٢٧، وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٢.
- (١٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة، فخرى، ص ١٢٧ وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٢، وقارن: الدكتور بو لخماير مختار، المصدر السابق، ص ٩٩، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨٢.
- (١٤٩) أنظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ٢٢٥، وقارن: الدكتور بو لخماير مختار، المصدر السابق، ص ١٠٠، وقارن: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٨٣.
- (١٥٠) أنظر: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٨٣.
- (١٥١) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ٢٢٥.
- (١٥٢) أنظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ٢٢٥.
- (١٥٣) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (١٥٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.
- (١٥٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

- (١٥٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (١٥٧) أنظر: ابن سينا: المصدر نفسه، ص ٢٢٨، وانظر: الأشارات والتبيهات (دنيا)، ج ٣، ص ١٧٢.
- (١٥٨) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٦٧.
- (١٥٩) أنظر: كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.
- (١٦٠) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٦٧.
- (١٦١) أنظر: ابن سينا: المقولات، من منطق الشفاء، ص ١١٣.
- (١٦٢) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٨١
- (١٦٣) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٩١-١٩٢.
- (١٦٤) كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٣.
- (١٦٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٥٣. وقد اعترض فيما بعد أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧هـ) على ما ذهب إليه ابن سينا، وذلك بقوله "والذين قالوا ان من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة فإن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل في الأذهان وذلك القبل والبعد في قبل وبعد هو الزمان". انظر: أبو البركات البغدادي: المعتبر، ج ٢، ص ٧٣.
- (١٦٦) سورة الكهف، آية ١٩، علماً أن في القرآن الكريم أكثر من آية تدل على الأحساس النفسي بالزمان مثل: «كَانُوكُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا كَمْ يَلْبَثُونَ إِلَىٰ عَشِيهَةَ أَوْ ضَحَاهَا»، سورة النازعات، آية ٤٦. فضلاً عن كثير من قصائد الشعر العربي، مثل قول الشاعر أبي تمام: «أَعْوَامَ وَصَلَ كَانَ يَنْسَى طَولَهَا ثُمَّ ذَكَرَ التَّوْى فَكَانَهَا أَيَّامَ جَوَى أَسَى إِنْبَرَتْ أَيَّامَ هَجَرَ أَرْدَفَتْ ثُمَّ أَنْقَضَتْ تَلَكَ فَكَانَهَا أَعْوَامَ فَكَانَهَا وَكَانُوكُمْ أَحَلَّمَ السَّنَوْنَ وَأَهْلَهَا
- انظر: الخطيب التبريزى: ديوان أبي تمام بشرح الخطيب، دار المعارف، القاهرة، ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.
- (١٦٧) أنظر: ابن سينا: رسالة الطبيعتين من عيون الحكمة، ضمن تسع رسائل، ص ١٦.

- (١٦٨) أنظر: ارسسطو: الطبيعة (بدوبي)، ج ١، ص ١٧١.
- (١٦٩) أنظر: الدكتور جميل حليل نعمة المعلة، الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سocrates، مجلة دراسات فلسفية، العدد الرابع، بيت الحكم، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٨٩ فما بعد.
- (١٧٠) أنظر: ارسسطو: الطبيعة (بدوبي)، ج ١، ص ١٦٨.
- (١٧١) أنظر: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو، ص ٢٠٢.
- (١٧٢) أنظر: الدكتور بو لخماير مختار: المصدر السابق، ص ١٦٠ - ١٦١.
- (١٧٣) أنظر: أميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج ١ (الفلسفة اليونانية)، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.
- (١٧٤) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الالوسي: فلسفة الكندي، ص ١٩٩ - ٢٠٠.
- (١٧٥) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الالوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثلولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص ١٤.
- (١٧٦) أنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (١٧٧) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٢٠١ - ٢٠٢.
- (١٧٨) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ١٩٤ - ١٩٥.
- (١٧٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٥٥.
- (١٨٠) أنظر: ابن سينا، الاشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦.
- (١٨١) لاحظ أن نصير الدين الطوسي في شرحه للأشارات إنما يتلمس خطى الشيخ الرئيس محاولاً من هذا الشرح تبرير وجهة نظر ابن سينا في كل ما ذهب إليه، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتي من قوة، حتى ليخيل إليك وأنت تقرأه إنك لا تقرأ شرحاً، وإنما تقرأ تبريراً أو دفاعاً. أنظر: الدكتور هاني نعمان فرات: نصير الدين الطوسي وآراءه الفلسفية والكلامية، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦، ص ١٨٥.
- (١٨٢) أنظر: نصير الدين الطوسي، شرح الأشارات والتبيهات، ضمن: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (١٨٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوبي)، ص ١١٣.

- (١٨٤) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٦٧.
- (١٨٥) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٧٥.
- (١٨٦) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢٢.
- (١٨٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.
- (١٨٨) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١. ٢٢.
- (١٨٩) أنظر: أرثور سعديف، ابن سينا، ص ١٥٩. ١٦٠.
- (١٩٠) وقد رد الغزالى على الفلسفه في مسألة إبطال أزليه الحركة متداخلاً مع رده على الدليل الأول والثاني للفلاسفه في قدم العالم والزمان حتى أنه يعنون المسألة الثانية "في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان". أنظر: الغزالى، تهافت الفلسفه، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٧٢، ص ١٢٥، وقارن كذلك، ص ٣٣٣ حيث يود عنوان المسألة في الفهرست "في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة".
- (١٩١) أنظر: الآلوسي، حوار، ص ٢٧٢ (الفهرست)، وللتفصيل، أنظر: كذلك ص ٥٢ فيما بعد.
- (١٩٢) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.
- (١٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.
- (١٩٤) أنظر: ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ج ١، ص ٣٧٣.
- (١٩٥) أنظر: الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، جزيني، ص ٤١.
- (١٩٦) أنظر: ابن سينا: الالهيات، ج ١، ص ٣٧٣. وقد صاغ الغزالى - فيما بعد - هذا المعنى بالايجاز التالي: كل علة، فأنما يلزم معلولها على سبيل الوجوب. أنظر: الغزالى، مقاصد الفلسفه (دنيا)، ص ٢٠٣، ثم أطرب حين وصف قدم العالم عند الفلسفه بأنه "لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوأله، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساواة النور للشمس، وأن تقدم الباري عليه، كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان. أنظر: الغزالى، تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ٨٨ فيما صاغ ابن رشد هذا المعنى. في معرض دفاعه عن الفلسفه ورده على تهافت الغزالى . بالشكل الآتي: إذا تصور موجود أزلي، أفعاله غير متأخرة عنه . على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن

يكون بهذه الصفة . فإنه أن كان أزلياً ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة إلأ تدخل أفعاله في الزمان الماضي ، لأنها لو دخلت لكان متأتية ، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعل (لا فعل له منذ الأزل) وما لم يزل عادماً الفعل فهو ضرورة ممتنع . والألق بالوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ، ولا يحصره الزمان ، أن تكون أفعاله كذلك (= لا تدخل في الزمان ولا يحصرها زمان) . انظر: بن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٢٠١ .

(١٩٧)

أنظر: ابن سينا: الإلهيات ، (ج ٢) من الشفاء ، ص ٢٦٦ .

(١٩٨)

أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي) ، ص ٣٩ .

(١٩٩)

أنظر: ابن سينا: الإلهيات ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، والنجاة (فخري) ، ص ٢٨٨ .

(٢٠٠)

أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي) ، ص ٢١ .

(٢٠١)

سورة طه ، آية ٥٠ .

(٢٠٢)

سورة الشعرا ، آية ٧٨ .

(٢٠٣)

أنظر: ابن سينا: الرسالة العرضية ، ضمن (مجموع رسائل الشيخ الرئيس) ، حيدرآباد - الدكن ، ط ١ ، ص ١٥ . نقلأ عن: محمد محمود الكبيسي ، تظرية الزمان في فلسفة الغزالى ، رسالة ماجستير (مخطوطة) ، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٨٣ ، ص ١٤٦ ، وذلك لعدم حصولي على تلك الطبعة ، بينما حصلت على طبعة ليدن التي لا تضم الرسالة العرضية .

(٢٠٤)

أنظر: ابن سينا: رسالة في العشق ، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني ، ص ٢٠ ، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، ليدن ، ١٨٨٩ م ، وقارن: رسالة في ماهية العشق ، نشرة أحمد أتس ، استانبول ، ١٩٥٣ ، ص ٢٢ .

(٢٠٥)

أنظر: ابن سينا: النجاة (فخري) ، ص ٢٨٨ .

(٢٠٦)

أنظر: المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .

(٢٠٧)

أنظر: محمد محمود الكبيسي: الزمان عند الغزالى ، ص ١٤٧ .

(٢٠٨)

أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي) ، ص ١٣٨ .

(٢٠٩) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠

(*) التعطيل: يعني نفي الصفات عن الله تعالى. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٧٧، ص ١٠٤، والتعطيل بهذا المعنى يراد به النفي التام للصفات الالهية، وذلك لأن الفلسفه والجهمية والمعزلة اعتقدوا إن إثبات صفات قديمة أزلية على الذات الله تعالى يدخل الكثرة والتعدد في الذات الالهية وذلك شرك وكفر، فأنتهي اجتهادهم ونظرهم إلى نفي الصفات الالهية. أنظر كذلك، المصدر نفسه، ص ٢١٢. ييد أن النظر بتمعن إلى نصوص ابن سينا . أعلاه . يفيد بأن ابن سينا يأخذ مفهوم "التعطيل" باتجاه آخر؛ من النفي التام للصفات إلى تأثير وجود العالم (المخلوق) عن الله (الخالق)، وذلك لأن العالم عندهم . المعزلة وعموم متكلمي الإسلام - حادث بقدرة الله بعد أن لم يكن، أي: وجد بعد العدم، بعديه زمانية. أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ص ٨٠. التعطيل عند ابن سينا مؤقت بين واجب الوجود وبين ممكناً الوجود. وما يجدر بالإشارة هنا، إن الغزالي رد على الفلسفه في هذه المسألة، عبر (مسألة في تلبيتهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه). أنظر: الغزالي، تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٣٥، وقد رد . فيما بعد . ابن رشد على الغزالي في المسألة الرابعة من (تهافت التهافت) [في الاستدلال على وجود صانع العالم، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٠٧، فعلى من يرغب بالزيادة في التفاصيل الرجوع إلى (التهافتين)، علماً أن (تهافت الفلسفه) للغزالى، موجه أصلاً ضد الفلسفه المشائين في الإسلام، والأَنَّ "الكتندي" يقرر في وضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لاشيء ضرورة واحدة، في غير زمان، ومن غير مادة، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى، هي الله". الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، ضمن: رسائل الكتندي الفلسفية، المقدمة، ص ٦٢.

(٢١٠) أنظر: ابن سينا، الالهيات، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢١١) أنظر: ابن سينا: التجاة، (فخرى)، ص ١٥٣، وقد رفض أبو البركات البغدادي فيما بعد أن يكون الزمان مقدار الحركة، أنظر: نعمة محمد إبراهيم، المصدر السابق، ص ٢٢٨.

- (٢١٢) أنظر: ابن سينا: *السماع الطبيعي*, ص ٢٣٥, وانظر: العراقي, الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا, ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٢١٣) أنظر: ابن سينا: *التعليقات (بدوي)*, ص ٨٦.
- (٢١٤) أنظر: ابن سينا: *النجاة (فخرى)*, ص ١٥٤.
- (٢١٥) أنظر: الأب جورج شحاته قنواتي، مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط ١، ١٩٥٠، ص ١٣٩ - ١٤٠ (الرسالة رقم ٧٥)، وقارن: الدكتور حسام محى الدين الألوسي، *الزمان في الفكر الديني الفلسفي القديم*, المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠١، هامش (٣٥٠)، وهو يقول: في أن للماضي مبدأ زمانياً مخطوط برقم (١٠٢٠ ليدن) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة ٩٢. ٨٥ وهي في الواقع في الرد على من يقول أن للزمان بداية.
- (٢١٦) أنظر: ابن سينا: *التعليقات (بدوي)*, ص ١٣٨.
- (٢١٧) أنظر: يوسف كرم: *الطبيعة وما بعد الطبيعة*, ص ٢٦.
- (٢١٨) أنظر: ابن سينا: *التعليقات (بدوي)*, ص ١٣٨.
- (٢١٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٣٨.
- (*) الترجيح لغة: *جعل الشيء راجحاً* أي فاضلاً غالباً زائداً. أما الترجيح اصطلاحاً: *بيان الرجحان واثباته*, والرجحان زيادة أحد المثلين المتعارضين على الآخر وصفاً. فارن: *الجرجاني*, التعريفات, ص ٣٧. وأنظر: التهانوي, *كشاف اصطلاحات الفنون (العجم)*, ج ١، ص ٤١٥.
- (٢٢٠) أنظر: ابن سينا, *الالهيات*, ج ١, ص ٣٧٦, وقارن: *النجاة (فخرى)*, ص ٢٩٠, إذ يورد ابن سينا النص نفسه، وهذه القضية تتكرر كثيراً، حيث أن القسم الأكبر من إلهيات "النجاة" وأجزاء مهمة من كتاب النفس مأخوذة كما هي من "الشفاء". أنظر: الأب قنواتي، مؤلفات ابن سينا، ص ٨٧.
- (٢٢١) أنظر: ابن سينا: *الالهيات*, ج ١, ص ٣٧٧، وقارن: *النجاة (فخرى)*, ص ٢٩٠ - ٢٩١.
- (٢٢٢) أنظر: ابن سينا, *الالهيات*, ج ١, ص ٣٧٨، وقارن: *النجاة (فخرى)*, ثص ٢٩٢، وقد ردَ الغزالى على هذا الدليل واصفاً إيه بأخبل أدتهم، معتبراً عليه من وجهين:

١- يعتقد الغزالى أن إرادة الله تعالى القديمة أرادت بقاء العالم مدعوماً إلى وقت الخلق، وتلك الإرادة القديمة متزادفة مع إرادة خروج العالم من العدم إلى الوجود عند ذلك الوقت أيضاً بالإرادة القديمة تلك، و اختيار ذلك الوقت بعينه من شأن تلك الإرادة القديمة فلا يبقى . والحال هذه . وجه للسؤال: لم اختارت الإرادة وقتاً دون وقت. أنظر: الغزالى، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٩٦. ٩٧. وإن اعراض الغزالى هذا يذكرنا بدليل يحيى التحوى، فإن الباري تعالى لما كانت قوته غير متناهية لم يحتاج في أفعاله إلى أن يكونها أو يتمها في زمان، بل أوجدها دفعة في غير زمان، .. وهكذا لم يسع أن يقال أن الباري متقدم على العالم بالزمان، بل متقدم عليه بالطبع والشرف والمرتبة. أنظر: أبو الحيرين سوار البغدادي، في أن دليل يحيى التحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، ضمن: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الملحق، ص ١. ولقد أثبى . فيما بعد . ابن رشد للرد على الغزالى بوصف دليل الفلاسفة بأنه " أعلى مراتب الجدل .. لأن مقدماته عامة ، ليست محمولةاتها صفات ذاتية لموضوعاتها . والمقدمات العامة قريبة من المشتركة . ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة ". أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١١٠، ويذهب الدكتور محمد عابد الجابري في تحقيقه للكتاب إلى أن ابن رشد يقصد أن دليل الفلاسفة هذا، والذي أراد الغزالى أن يثبت تهافته وقصوره عن بلوغ مرتبة البرهان، ليس مما يتعمى إلى البرهان، بل هو دليل جدلي، ذلك لأن العباديء والمقدمات التي بني عليها لا تتصف بالضرورة العقلية وأنما هي مقدمات مشهورة. أنظر كذلك: ص ١١٠، هامش (٢). وذلك لأن ابن رشد ذهب إلى تقسيم المقدمة المطلقة على قسمين: مقدمة برهانية، ومقدمة جدلية.. وإنه يؤكد أن المقدمات إذا كانت أعرف من النتائج فهذا أمر يعمُ البرهان والجدل والخطابة. أنظر: الدكتورة باسمة جاسم خنجر، النقد المنطقى لابن رشد، بيت الحكمـة، بغداد، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٣٣٢-٣٣٣. ومن ثم يرى ابن رشد أن الغزالى " لمالم يمكنه أن يقول بجواز تراخي وجود المفعول عن فعل الفاعل له وعزمـه على الفعل، إذا كان فاعلاً مختاراً، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل، وتراخيـي المفعول عن إرادة الفعل في الفاعل المريـد، فالشك باقٍ بعينه ". أنظر ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١١٣. وهذا عند ابن رشد خلط بين

الإرادة والفعل، ولو كانت الإرادة والفعل متقارنان، أو متساويان ضرورة في الزمان لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء، فإذا ثبتنا تراخيًا بينهما، كانت ثمة حالة متعددة، أو نسبة ام تكن، وذلك ضرورة، أما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما، وهذا محال.

أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص ٩٠.

٢- يعرض الغزالى على الفلسفه عبر مخاطبتهم "إسبعدتم حدوث حادث من قديم، ولابد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت حوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنىتم عن الاعتراف بالصانع وأثبات واجب وجود هو مستند للممكنت، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد أذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم". أنظر: الغزالى، تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٠٧. وقد رد ابن رشد على ذلك "لو أن الفلسفه أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الموجود الحادث، على هذا النحو من الاستدلال، أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث، إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيض من أن يفكوا عن الشك في هذه المسألة. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجايرى)، ص ١٥٣-١٥٢، ولكن الجهة التي منها أدخل الفلسفه موجوداً قديماً" ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالمعنى). أنظر: ابن رشد، المصدر نفسه، ص ١٥٤، وهذا التقدم "هو الذي إذا وجد المتأخر وجد هو وإذا ارتفع هو ارتفع المتأخر، وليس بمكافئ له في الوجود، أعني أنه إذا وجد المتقدم وجد المتأخر، بل متى ارتفع المتقدم ارتفع المتأخر لا متى ارتفع المتأخر ارتفع المتقدم . مثل تقدم الواحد على الاثنين، فإنه متى وجد الاثنين وجد الواحد، وإذا كان الواحد موجوداً فلا يجب وجود الاثنين، وكل ما كان يوجد بوجود شيء آخر ولا يوجد ذلك الشيء الآخر بوجوده، فمعروف أنه يقال فيه أنه متقدم عليه. أنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم الدكتور تشارلس بترورت والدكتور أحمد عبد المجيد هويدى، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١، ص ١٤٦.

(٢٢٣) أنظر: ابن سينا، الآلهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠، وقارن: النجاة (فخرى)،

أنظر: ابن سينا، الالهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٨٠.

(٢٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٨١

أنظر: ابن سينا: الالهيات من الشفاء، ج ٢، ص ٣٨١، وقد رد الغزالى على هذا الدليل من خلال تأكيده على "أن الزمان حادث ومحظوظ، وليس قبله زمان أصلًا، ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط، فمعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلاً، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام". أنظر: الغزالى، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١١٠-١١١، وللاحظ هنا أن الطرفين متفقان على وجود الزمان، يد أنهما يختلفان على قدم وحدوث ذلك الزمان، وتلك مسألة متداخلة مع مسألة قدم وحدوث العالم، فضلاً عن ملاحظة النقاط التالية التي نخرج بها من نص الغزالى أعلاه:

١- إن مفهوم "كان" يدل على زمان، عند مقاييس الموجودات بعضها إلى بعض في التقدم والتأخر، إذا كانت معاشرتها أن تكون في زمان، فاما إذا لم تكن في زمان، فإن لفظ "كان" وما أشبهه ليس يدل في أمثل هذه القضايا، إلا على رباط الخبر بالمحبّر، مثل قولنا "وكان الله غفوراً رحيمًا" ، وكذلك إن كان أحدهما في زمان والأخر ليس في زمان، مثل قولنا: "كان الله ولا عالم" ، ثم "كان الله والعالم". أنظر: ابن رشد تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٦٣.

٢- إن المفهوم الثالث؛ الزمان، الذي قال به الفلاسفة، هو . عند الغزالى . من غلط الوهم الذي لا يستطيع تصور مبتداً إلا مع تقدير قبل، وهكذا يربط الغزالى ذلك بعجز الوهم عن تصور تناهي الجسم، فيتورّم أن وراء العالم إما مكان أو خلاء، وذلك بال مقابلة بين مفهومي الزمان والمكان ليلزم الفلاسفة القول: بعدم وجود زمان متقدّم قبل العالم، طالما أنهم يقولون بعدم وجود خلاء أو ملء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم،

إذا قال الفلسفه "الأفلak كلها متأهله وليس بوراثها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملأء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل، فهو متأهله، ولو لم يكن متأهلاً لكان موجوداً بالقوة". انظر: الفارابي، رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٠٨، "العالم واحد ومتاه وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملأء". انظر: ابن سينا، عيون الحكمه، بدوي ص ٢٣-٢٢ فإذا كان هذا من عمل الوهم فطريقة دفعه عند الغزالى مقابلة الزمان بالمكان "هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سمك أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا: لا، فهو تعجيزهم، وإن قالوا: نعم، فيذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتفع إلى غير نهاية". انظر: الغزالى، تهافت الفلسفه، دنيا ص ١١٦ وقد رد ابن رشد على اعتراض الغزالى بوصفه "أقوى العنادلات". لأنه سفطاني خبيث، وحاصله أن توهם القبلية قبل ابتداء الحركة الأولى التي لم يكن قبلها شيء يتحرك، هو مثل توهם الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورةً أما إلى جسم آخر وأما إلى خلاء. انظر ابن رشد، تهافت التهافت، الجابری ص ١٦٦. ٣- نستطيع أن نلمس وجه الاتفاق بين الغزالى والفلسفه على عدم الاقرار بوجود زمان دونما حركة، فهو امتداد لها، وعدم وجودها يعني عدم وجوده، وإذا ما علمنا أن العالم عند الغزالى حادث، أحدثه الله، علمنا حدوث الحركة التي نشأ عنها الزمان، وعلمنا أيضاً مدى العلاقة المطلزمة بينهما.

(٢٢٧) للمزيد من التفصيل عن المصطلح انظر: الدكتور عبد الله محمد الفذامي، الخطيبة والتکفير - من البنوية إلى التشريعية - النادي الادبي الثقافي، جدة، ط ١، ١٩٨٥م.
 (٢٢٨) انظر: الدكتور العراقي، الفلسفه الطبيعية عند ابن سينا، الباب الثالث، الفصل الثالث، وانظر: حسن مجید العبدلي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا.

(٢٢٩) فضلاً عن المصادر المتداولة في تاريخ الفلسفه، والتي استخدمناها في الفصل الأول، يقول "وليم جيمس": إن المشكلة الحقيقة عن اللامتأهلي تبدأ مع حجاج زينون الأيلى المشهورة ضد "الحركة"، انظر: وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفه، ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩، ص ١٥٣، فضلاً عن أن زينون شغل نفسه بمهمة مساندة نظريات بارمنيدس في وحدة الوجود وثباته الأبدى، أيًا كان تصور المكان والزمان متصلين ولا متأهلي، القسمة أو منفصلين ومركيبين

- من اللامنفسمات. أنظر: أبو يعرب المرزوقي، استمولوجياً أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥، ص ١٦٧، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ج ١، ص ١٠٨.^(٢٣٠)
- أنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص ٧٣.^(٢٣١)
- أنظر: يحيى بن عدي، ضمن: أرسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٤ (الشرح).^(٢٣٢)
- أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٧٩.^(٢٣٣)
- أنظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤.^(٢٣٤)
- أنظر: الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، ١٩٨١، ص ١٧٢، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ٢٢.^(٢٣٥)
- أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٨٧.^(٢٣٦)
- أنظر: برتراند رسل: حكمية الغرب، ج ١، ص ١٧٤.^(٢٣٧)
- أنظر: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٦٠ وما بعدها، وقارن: حسن مجید العبدلي، نظرية المكان، ص ٩٥ فما بعد.^(٢٣٨)
- أنظر: الكندي: رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفی (الأعمى)، ص ١٩٢.^(٢٣٩)
- أنظر: أرسطو: الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٣١٢.^(٢٤٠)
- أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٩، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٤.^(٢٤١)
- أنظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ١٣٩.^(٢٤٢)
- أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠.^(٢٤٣)
- أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٧٣ - ٢٧٤. على أنني ألفت الانتباه إلى مقارنة هذه الأشارة مع الأشارة السابقة عليها، والتي يقول فيها "الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة، ليس فيه تركيب قوى وطبائع". أنظر: كذلك ص

٢٧١-٢٧٠، فلابد من أن الطبيعة تختلف عن الطياع، فالطبيعة: مبدأ أول لحركة ما تكون فيه وسكونه، بالذات لا بالعرض، ويراد بالمبدأ، المبدأ الفاعلي وحده، والطياع تعني: إن الجسم بذاته، وبمقتضى طبعه، كجسم، يطلب المكان والتشكل، فإن في الجسم مبدأ لاستيصال ذلك، ولم يقل مبدأ لوجوب ذلك، لأن حصول الوضع المعين والتشكل المعين، ربما يزولان بزوال القسر. لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منها، عند زوال القسر، ولو كان الطياع مبدأ لها، أو لوجوبهما، لزال عند زوالهما. لكن لما كان مبدأ للأستيصال، كان في جميع الأحوال مستوجياً لها. انظر: نصير الدين الطوسي: ضمن: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثاني، ص ٢٧٥-٢٧٠ (الشرح). وقارن كذلك، ص ١٧٩-١٨٠. ويبدو أن ابن سينا يرى أن تلك "الطياع" التي في الجسم، هي نوع من العشق الذي يسري في الموجودات، يقول: أن العشق يتشعب قسمين أحدهما طبيعي وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضه بحال من الأحوال مالم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبداً أن يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكن فيه من ذاته اللهم إلا من جهة عارض قهري. انظر: ابن سينا، رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتس)، ص ١. = وأنظر: الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعسم)، ص ٢٥٦، حيث يحد ابن سينا الأعتماد والميل: مما كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما. ويقول نصير الدين الطوسي: والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكم ميلاً، انظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٥ / شرح الطوسي، وقارن: ابن باجة: شرح السمع الطبيعي لأرسطو طليس، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٦، حيث يقول " وقد يقال ما بالطبع على كل لاحق للجسم، كيف كان، فيكون ما بالطبع كالجنس للأمر الطبيعي، وقد يقال الطبيعة على أخص من هذا المعنى. بينما تعرف غواشون الطبع: هو كل هيئة يستكمل بها نوع من أنواع فعلية كانت أو افعالية وكأنها أعم من الطبيعة. انظر: غواشون، معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨، ص ١٩٣، وقارن: حسين مروة، التزارات المادية، ج ٢، ص ٦٥١.

(٢٤٤) انظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٣٣.

(٢٤٥) انظر: ابن سينا: السمع الطبيعي، ص ١٣٨ - ١٣٩.

- (٢٤٦) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ٨٩.
- (٢٤٧) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١١٩.
- (٢٤٨) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، والسماع الطبيعي، ص ٣١١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٢.
- (٢٤٩) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي: ص ١١٨ - ١١٩، النجاة (فخرى)، ص ١٥٦، وأنظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٢٨٤، وأنظر: العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص ٢٧١، وانظر: تيسير شيخ الأرض، ابن سينا، ص ٢٤٠.
- (٢٥٠) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ١١٨ - ١١٩، والبرهان على أن المكان ليس هيولي ولا صورة، عند ارسسطو، يأتي بشكل مختلف، أنظر: بدوي، ارسسطو، ص ٢١١، وقارن: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٨.
- (٢٥١) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٨٠ - ٢٨١، وقارن: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقة، ج ١، ص ٢٨٤، ويقول بعد أن يورد تعريف ابن سينا: وهذا تصريح بأن العيل علة المدافعة لا نفس المدافعة.
- (٢٥٢) أنظر: كرادوفو: ابن سينا، ص ١٨٨.
- (٢٥٣) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٧٦.
- (٢٥٤) أنظر: ابن سينا: السماع الطبيعي، ص ٢١٢، وقارن: النجاة (فخرى)، ص ١٦١، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ١٣.
- (٢٥٥) أنظر: ابن سينا: النجاة (فخرى)، ص ١٦١.
- (٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخرى، ص ١٦٢. وفكرة تناهي المكان على أساس تناهي الامتداد ظهرت حديثاً مع سينوزا ومالبرانش. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٤٢، وقارن: عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٥، ص ١٩٧ - ١٩٨.
- (٢٥٧) أنظر: المصدر ابن سينا، النجاة، فخرى، ص ١٩٧ - ١٩٨.
- (٢٥٨) أنظر: حسن العيدي، نظرية المكان، ص ٦٩.
- (٢٥٩) أنظر: ابن سينا: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٢٠.

- (٢٦٠) أنظر: ابن سينا، *الأشارات والتنبيهات* (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٢٦١) أنظر: ابن سينا: *السمع الطبيعي*، ص ٢١٢.
- (٢٦٢) أنظر: الدكتور موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٣، ١٩٨٢، ص ١٣٧.
- (٢٦٣) أنظر: الدكتور البير نصري نادر: *النفس الإنسانية عند ابن سينا*، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٣٢.
- (٢٦٤) أنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي: *مذاهب فلاسفة المشرق*، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٥، ص ١٤٤.
- (٢٦٥) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، *فيلسوف عالم*، ص ١٧١.
- (٢٦٦) أنظر: ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس، فنديك الأمير كاني، دار العلم للجميع، بيروت، د.ت، ص ٢٠.
- (٢٦٧) أنظر: ابن سينا: *الشفاء*، النفس، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، تصدره الدكتور إبراهيم مذكور، ص ١٠. و: رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٢٤١ و: مبحث عن القوى (فنديك)، ص ٢٦.
- (٢٦٨) أنظر: ابن سينا: *الشفاء*، النفس، ص ١٠.
- (٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (٢٧٠) أنظر: ابن سينا: *النجاة* (فخرى)، ص ١٩٧، وقارن: رسالة في ماهية العشق (أتس)، ص ١٠ إلى ص ٢٠. حيث يعقد ابن سينا لكل قسم من أقسام النفس هذه فصلاً مستقلاً.
- (٢٧١) أنظر: يحيى بن علوي: ضمن أرسطو، الطبيعة ج ١ (بدوي)، ص ١٧٦. (الشرح)
- (٢٧٢) أنظر: ابن سينا: *النفس من الشفاء*، ص ٧.
- (٢٧٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٨.
- (٢٧٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٧.
- (٢٧٥) أنظر: ابن سينا: *عيون الحكمة* (بدوي)، ص ٦٤، و: *الأضحوية في المعاد*، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٣٢، و: *التعليقات* (بدوي)، ص ١٧٦، وجدير بالذكر أن ابن الطيب البغدادي (ت ٤٣٥ هـ) معاصر

ابن سينا، قد سايره في فكرة جوهرية النفس، فيبين إنها غير مائة من قبل، أنها لا تشيخ ولا تهزم، ولأنها جوهر إلهي غير فاسد. أنظر: أبو الفرج بن الطيب البغدادي، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابری، وآخرون، بيت الحكم، بغداد، ٢٠٠٢، ص ٢٥، فيما رفض الغزالی (ت ٥٥٥) فيما بعد هذه الفكرة في *تهاافت الفلسفه*^{٣٧٥} في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز^{٣٧٦}. أنظر: *تهاافت الفلسفه* (دنيا)، ص ٢٥٢، ثم عاد وأقر بأنها "جوهر ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حسأ ولا يدر كها جسم. أنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة، مصر، ص ٢١، ومن ثم أكد أن الروح ليس بجسم ولا عرض، ولا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يغنى ولا يموت، بل يفارق البدن ويتنظر العودة إليه يوم القيمة. أنظر: الرسالة اللدنية، ضمن مجموعة الرسائل، ص ٢٢٦ - ٢٢٥، ودليله على ذلك (ازْجُوي إلى ربِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً) قرآن كريم، سورة القمر، آية ٢٨.

(٣٧٦) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين: *فيلسوف عالم*، ص ١٧٥.

(٣٧٧) أنظر: الدكتور إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص ١٧٧.

(٣٧٨) أنظر: ابن سينا: *الأضحوية* (عاصي)، ص ١٤١.

(٣٧٩) أنظر: ابن سينا: *النجاة* (فخری)، ص ٢٢٢، وقد جاء هذا المعنى على لسان فخر الدين الرازي "حدوث النفس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها". أنظر: المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٣٩٧.

(٣٨٠) أنظر: كرادو فو: ابن سينا، ص ٢٢٩.

(٣٨١) أنظر: ابن سينا: *النجاة* (فخری)، ص ٢٢٢، وقد صاغ الغزالی هذه الحججة بالشكل الموجز: إن الأرحام لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانـت أما كثيرة وأما واحدة وباطلـ وحدتها وكثـرتـها بـباطـل وجودـها. أنظر: *معارج القدس*، ص ٨٤.

(٣٨٢) أنظر: عباس محمود العقاد: *الشيخ الرئيس ابن سينا*، دار المعارف، مصر، ١٩٤٦، ص ٩٩.

(٣٨٣) أنظر: ابن سينا: *التعليقات* (بدوي)، ص ١٧٦.

(٣٨٤) أنظر: ابن سينا: *النجاة* (فخری)، ص ٢٢٣.

(٢٨٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧، وقارن: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤، وقد ظهر تأثير هذه الفكرة فيما بعد عند فخر الدين الرازي، حيث يقول: أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبر والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمحشوق، أنظر: لمباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٨٣.

(٢٨٦) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٨.

(٢٨٧) أنظر: ابن سينا: الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٤.

(٢٨٨) أنظر: ابن سينا: الآلهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٠٨.

(*) العلة لغة: المرض / وصاحبها معتل، أنظر: الفراهيدى، كتاب العين، ج ١، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، مطبعة العانى، بغداد، ١٩٦٧، ص ١٠٠، والعلة اصطلاحاً هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه. أنظر: الجرجانى، التعريفات، ص ٨٨ وانظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ١٤٩ فما بعد، وانظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٩٥ فما بعد.

(**) المعلول: كل شيء وجد منه بالفعل شيء آخر غيره، فهو علة لذلك الشيء، وذلك الشيء معلول له.أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ١٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢٨٩) أنظر: ابن سينا، الآلهيات (٢) من الشفاء، تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، وسعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مذكور، ص ٢٥٧، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٠٧.

(٢٩٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ١٢٩، وانظر: الآلهيات (٢)، ص ٢٩٩.

(٢٩١) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢، وقارن تناول ارسسطو للعلل بالمستويين المذكورين.. الطبيعى في كتاب (الطبيعة) بدوى، ج ١، ص ١٠٠ او ص ١٣٦ فما بعد. والمستوى الميتافيزى في كتاب (ما بعد الطبيعة) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة ألف الصغرى، حيث يفرق ارسسطو بين شيئين: بين الوجود من حيث هو وجود، وبين كيفيات الوجود من حيث هي محمولات في ذاتها على الوجود، بصرف النظر فيها عما هي عليه من حيث الوجود.. وهو ما يعبر عنه بالعبارة المشهورة: "الموجود بما هو

موجود." أما العلوم الأخرى، فلا تبحث في الكيفيات من حيث الوجود، وأنما تبحث فيها من حيث ماهيتها في ذاتها، فيبحث العلم الطبيعي مثلاً في الحركة من حيث عوارضها الذاتية، ويبحث العلم الرياضي في العدد والسطح من حيث عوارضهما الذاتية ... الخ. أنظر: بدوي، ارسسطو، ص ٩٨، وقد كان التراقي قد صاغ المسألة بالشكل الآتي: أن أكثر المبادئ غير البينة يكون مسائل علم آخر موضوعه أعم من موضوع ذي المبادىء كقولنا: "العلل الأربع" فإنه من مبادىء الطبيعي وسائل الإلهي. أنظر: التراقي، شرح الالهيات من الشفاء، ص ١٣.

(٢٩٢) أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٦٠، وقارن: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسسطو عند العرب، ص ١٢٨.

(٢٩٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦١-٢٦٠.

(٢٩٤) أنظر: الكلبي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩٤.

(٢٩٥) أنظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ١٠٣-١٠٠ وأنظر: بدوي، ارسسطو، ص ١٣٣ فما بعد.

(٢٩٦) أنظر: الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٨٩-٢٨٨، وقارن: معيار العلم، ص ١٨٩، اذ يأتي بنفس أنواع العلل الأرسطية اعلاه.

(٢٩٧) أنظر: الأمدي، المبين، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٨٠.

(٢٩٨) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٢، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢٩.

(٢٩٩) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٨٣.

(٣٠٠) أنظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ص ١٠٠، ص ١٣٦ فما بعد، وما بعد الطبيعة، مقالة ألف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٦ وما بعدها، وانظر: جان فال، طريق، ص ١٨٣-١٨٤، وأنظر: بدوي، ارسسطو، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣٠١) أنظر: الكلبي، في الفلسفة الأولى، الاهواني، ص ٧٨، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكلبي، ص ١٦٩.

(٣٠٢) أنظر: الفارابي، احصاء العلوم، ص ١٦، وفي كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"

يسلب عن واجب الوجود صفات هي علل للموجودات فيقول 'لا يمكن أن لوجوده سبب به، أو عنه.. وأنه ليس بمادة.. ولا أيضاً له صورة.. ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية.' أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، وقارن كذلك: فصول مبادئ أهل المدينة الفاضلة، ضمن كتاب: العلة وتصوّص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د. ت، ص ٧٩، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٠٥.

(٣٠٣) (٣٠٣) يعدد الأشعري عشرة أقوال لمتكلمي الإسلام في العلل، لزيادة التفصيل، أنظر: الأشعري، مقالات الإسلامية (محبي الدين)، دج ٢، ص ٦٩ فما بعد.

(٣٠٤) (٣٠٤) أنظر: قاسم يحيى العبيدي، السببية في الفلسفة الإسلامية (من الكندي إلى ابن سينا)، رسالة ماجستير، مخطوطه، جامعة بغداد، قسم الفلسفة، ١٩٧٦، ص ١٨٩.

(٣٠٥) (٣٠٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢.

(٣٠٦) (٣٠٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢)، ص ٢٦٥، وأنظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢١٧، وانظر: إبراهيم مذكور، مقدمة الإلهيات (١)، ص ١٨.

(٣٠٧) (٣٠٧) أنظر: ابن سينا: التعليقات (بدوي)، ص ١٣٣ - ١٣٢.

(٣٠٨) (٣٠٨) أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٣٠٩) (٣٠٩) أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨٩.

(٣١٠) (٣١٠) أنظر: ابن سينا: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٢٥٨، وقارن: رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع رسائل، ص ٥٢ - ٥١، ويعدد العلل: الفاعل، القابل، الغاية، ولا يذكر العلة الصورية إلا من خلال أن الفاعل هو الذي يطبع الصور في المادة القابلة والمهمة لها.

(٣١١) (٣١١) أنظر: ابن سينا، نجاة (فخرى)، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٣١٢) (٣١٢) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٨.

(٣١٣) (٣١٣) أنظر: ابن سينا: الأشارات والتبيهات (دنيا)، ج ٣، ص ١٣ - ١٤.

(٣١٤) (٣١٤) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٥٤.

(٣١٥) (٣١٥) أنظر: الفارابي: إحصاء العلوم، ص ١١٣ - ١١٤.

(٣١٦) (٣١٦) أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٣١٧) (٣١٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٤٨ - ٢٤٩، وانظر: ص ١١٩.

- (٣١٨) أنظر: ابن سينا، السماع الطبيعي، ص ٥٥، وانظر: التعليقات (بدوي)، ص ١٧٦-١٧٧.
- (٣١٩) أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٢.
- (٣٢٠) أنظر: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص ٣٢.
- (٣٢١) يريد ارسطو بالاستقامة أن تكون العلل موجودة معاً كأنها على خط مستقيم، ويريد بطريق النوع أن تكون العلل واحداً بعد آخر. أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٧-١٨.
- (٣٢٢) أنظر: ارسطو، مقالة الالف الصغرى، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ١، ص ١٦.
- (٣٢٣) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (٣٢٤) أنظر: الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهونى)، ص ٧٩، وقارن: الأهونى، الكندي فيلسوف العرب، مطبعة مصر، القاهرة، د. ت، ص ٢٩٢.
- (٣٢٥) أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن المجموع (مصر)، ص ٦٦.
- (٣٢٦) أنظر: الحلبى، نصوص الحكم، ضمن: محمد بدر الدين الحلبى، نصوص الكلم على فصوص الحكم، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥ هـ، ص ١٣٦.
- (٣٢٧) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٣٢.
- (٣٢٨) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، ج ٣، ص ٢٧.
- (٣٢٩) أنظر: ابن سينا، الالهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٢٧.
- (٣٣٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٥.
- (٣٣١) أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٩٩.
- (٣٣٢) أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل، الهند، ص ١١٩-١٢٠.

الفصل الثالث

اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بمواضيعات العلم الإلهي

المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بمواضيعات العلم الطبيعي

تمهيد

إذا كانت الحضارة اليونانية قد فضلت على نحو حاسم وواضح النهائي على الالاتهائي، على جعل أن الكمال يكون في المتناهي لأنه هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، أذن هو يتصف بالنقص^(١). فجوهر الوجود النهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية، وهكذا حدود مبادئ البرهان الأولى عند ارسطو أيضاً، وكانت كلمة السر في رفض اللامتناهي: " وإنما تسلسلنا إلى ما لا نهاية ". وذلك هو نفسه ما أكد عليه " زينون " حين أراد نفي وجود التعدد والكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن ذلك كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لا نهاية^(٢). إذا كانت الحضارة اليونانية كذلك فإن الحضارة الإسلامية أنتجت فلاسفة ينظرون إلى الله بكونه كمالاً مطلقاً لا متناهياً، وكل ما عدهم فهو محدود متناه، فالله عند المسلمين هو الأول والآخر، أي إعطاءه الأزلية والأبدية، وكل ما عدهم يقني وينتهي^(٣). وهذا ما سيشكل محور بحثنا في هذا الفصل.

المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

المقصد الثاني: طبيعة اللامتناهي عند ابن سينا

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

المقصد الأول: تحديد المفاهيم

أولاً: اللامتناهي (Infinite)

اللامتناهي نقيس المتناهي، وهو ما لاحد له، ولا نهاية له، أي الذي لا حدود له، واللامتناهي يكون بحسب الكم أو بحسب الكيف. فإذا كان بحسب الكم دل على عظم ^(*) أكبر من كل عظم ممكناً، كالعدد اللامتناهي، وإذا كان بحسب الكيف دل على الموجود المطلق الكامل، أي الله، وصفاته التي يتتصف بها، فهي لا متناهية ^(**). واللامتناهي أما صفة، ويعني ما لاحد له، أي أكبر من كل معطى من طبيعة واحدة، فهو اللامتناهي في محمول ما، في الأغلب مقدار أو مسافة لا متناهية ^(*). وهكذا يمكن القول أن للامتناهي معنين: المعنى الأول اللاتعين بالقوة ^(**)، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، فهو لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تدرج الأعداد، والمعنى الثاني كمال الوجود أو الوجود فعلاً محضاً ^(*).

يحد ابن سينا ما لا نهاية له "هو كم، أي أجزاءه أخذ وجد منه شيء خارج عنه بعينه غير مكرر" ^(*). ويوضح أبعاد مفهوم "اللامتناهية" في كتاب "السمع الطبيعى" وهذا ملخص لما جاء في هذا الكتاب عن المفهوم ^(**): يرى ابن سينا إن مفهوم "اللامتناهية" يقال على عدة وجوه:

١- ما يقال على الحقيقة، ويظهر على صورتين:

أ- ما يقال على جهة السلب المطلق: وهو أن يكون الشيء مسلوباً عنه المعنى الذي تلحقه النهاية، وذلك بأن يكون لا كم له، مثل النقطة التي لا نهاية لها، أو مثل الصوت الذي لا يرى، إذ ليس الصوت بلون أو ذي لون، فالصوت في هذه الحالة مسلوب عنه المعنى الذي يلحقه أن يرى وهو اللون.

بـ- ما يقال لا على جهة السلب: وهو أن يكون الشيء من شأن طبيعته وماهيته أن تكون له نهاية، أي يقال لمقابلة التناهي بالحقيقة، وهذا يقال على وجهين:

- ما يقال على من شأن طبيعته ونوعه أن تكون له نهاية، مثل الخط غير المتناهي، فإنه ليس يجوز أن يكون خطأ واحداً بالعدد موضوعاً للتناهي ولغير التناهي، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية عند من يضع خطأ غير متنه، فهذا الخط غير المتناهي ليس من شأنه أن يكون هو بعينه وقتاً آخر متناهياً، فأي شيء أخذت منه، وجدت شيئاً خارجاً منه.

- ما يقال على ما من شأنه أن تعرض له نهاية، لكنها غير موجودة بالفعل، مثل الدائرة، فإنها لا نهاية لها، وهذا لا يعني أن سطح الدائرة غير محدود بحد هو المحيط، بل أنها يعني المحيط، أي عدم وجود نقطة بالفعل ينتهي عندها خط المحيط، فهو متصل، لكن من الممكن افتراض نقطة كحد إبتداء أو نهاية، فإن في الدائرة نقطاً بالقوة على هذه الصفة.

٢- ما يقال على المجاز: وهو نوعان:

أ- ما يقال لما يقدر على أن ينتهي ويحد بالحركة، كالطريق بين الأرض والسماء أنه لا نهاية له، وأن كان له نهاية.

بـ- ما يقال لما يعسر ذلك فيه وإن كان ممكناً شيئاً للعسر بالمعدوم.
عموماً يمكن الخروج من الوجوه التي يقال عليها مفهوم "لأنهاية"
بملاحظة أن اللامتناهي الحقيقي موجود بالقوة، أما ما يظهر منه إلى الفعل فلا بد

أن يكون له حد أو طرف أو نهاية، وقد يطلق مجازاً على أشياء يعسر علينا تحديدها أو رؤيتها طرفاها، كما هو في الطريق بين السماء والأرض لأن الحقيقة هي وجود نهاية لذلك^(٤).

ثانياً: المفاهيم المجاورة

١- اللامحدود (Indefinite)

اللامحدود مقابل الامتاهي، لأن الامتاهي هو الذي لا حدود له أطلاقاً، في حين أن اللامحدود هو الذي لا يمكنك أن ترسم له حدوداً، فهو إذن لا متناه بالقوة لا بالفعل، ونسبة المحدود إلى اللامحدود، كنسبة المتناهي إلى الامتاهي. واللامحدود نقىض المحدود، ويرادفه الامتعين، والفرق بين اللفظين أن اللامحدود خاصاً بالكم، والامتعين خاصاً بالكيف^(٥). واللامحدود يتعارض مع المتناهي من جهة، والامتاهي من جهة ثانية، فمعارضته للمتناهي لأنّه، وأنّ كان متناهياً، فإنه لا يقبل أن ترسم له حدود بالفعل، ولا أن يتوقف عن إضافة بعض المقاييس الممكنة عليه، ومعنى ذلك أن الشيء الواحد يمكن أن يكون متناهياً ولا محدوداً معاً^(٦). وأما معارضته للامتاهي، فقد بانت أعلاه.

٢- القائم (Complete)

القائم ضد الناقص، تقول تم الشيء تماماً وتماماً وتماماً: كملت أجزاؤه، فهو قائم، وهو عند الرياضيين العدد الذي مجموع أجزاؤه مساو له. فالقائم إذن هو الذي كملت أجزاؤه، أو الذي ليس فيه نقص أو عيب، وعند الحكماء يطلق على الكامل^(٧). ويعرف ابن سينا القائم بأنه "هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود، إما في القوة الفعلية، وإما في القوة الأنفعالية، وإما في الكمية،

والناقص مقابله^(١٣). ويعرفه تعرضاً آخرأ، فيقول "التم هو الذي ليس شيء من شأنه أن يكمل به وجوده بما ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له. وأن التام هو الذي عنده الصفة مع شرط أن وجوده بنفسه على أكمل ما يكون له هو وحده حاصل له وليس منه إلا ما له، وليس ينبع إليه من جنس الوجود فضل على ذلك الشيء نسبة أولية لا بسبب غيره^(١٤). إذن "واجب الوجود" تام الوجود، لأن ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره؛ مثل الإنسان، فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره. بل واجب الوجود فوق التام؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه"^(١٥). وهنا نلاحظ أن ابن سينا ينحت مصطلحاً جديداً ينفرد به على من تقدمه من الفلاسفة - ومسألة نحت ابن سينا المصطلحات الجديدة لم تداول قبله، قضية تحتاج لوقفة ليس هذا أوانها - ألا وهو مصطلح "فوق التام" فضلاً عن "مرتبة التام" و "دون التام" ، فالذي "فوق التام" "ما له الوجود الذي ينبغي له، ويفضل عنه الوجود لسائر الأشياء كأن له وجوده الذي ينبغي له، وله الوجود الزائد الذي ليس ينبغي له، ولكن يفضل عنه للأشياء وذلك من ذاته.. يفيض الوجود فضلاً عن وجوده على الأشياء كلها^(١٦). أما "مرتبة التام" فهي "لعقل من العقول المفارقة الذي هو في أول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة، ولا يتضرر وجوداً آخرأ يوجد عنه، فإن كل شيء آخر، فذلك أيضاً من الوجود الفائض من الأول^(١٧). وأما مرتبة "دون التام" فشيئان: المكتفي والناقص، والمكتفي هو الذي أعطى ما به يحصل كمال نفسه في ذاته، والناقص هو الذي يحتاج إلى آخر يمده الكمال بعد الكمال^(١٨).

أولاً: أسس وشروط اللامتناهي

يوضح ابن سينا هذه الأسس والشروط في كتاب "النجاة"، ويقول "أما إذا كانت الأجزاء لا تنتهي، ولم ينل معاً، وكانت في الماضي والمستقبل، فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع أو الطبع"^(١). إذن استناداً إلى هذا النص يمكن وضع الشروط بالشكل الآتي:

- ١- ما كانت أجزاؤه لا تلقي معاً في الماضي والمستقبل كما هو الحال في الزمان والحركة.
- ٢- ما كانت ذات عدد غير مرتب في الوضع ولا الطبع، كالملائكة والشياطين والنفوس الإنسانية^(٢). فضلاً عن ذلك "فالآمور التي لانهاية لها هي في العدم، ولها قوة وجود، وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهياً"^(٣). أما شيء "إذا لم يكن ذا ترتيب فيجوز آنذاك أن يكون غير متناه، وأنه سيكون حيئذ بالقوة"^(٤). ولكن يجب الانتباه إلى أن القوة تلك "لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد، فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد"^(٥).

وقد أخذت هذه المسألة، مسألة عدم وجود ما لا ينتهي بالفعل، حيزاً كبيراً من اهتمام الفلسفه في الفكرين اليونياني والإسلامي على حد سواء، وقد نتج منها وعلى أساسها الاتجاه الذري، واتجاه الانقسام اللامنهائي للمادة، فإذا ما كان "انكساغوراس" قد قال بانقسام المادة إلى مالانهاية، فإن "ارسطو" قد صرخ بالانقسام النهائي للمادة وبالفعل، وأن أي تصور معاكس لذلك له وجود بالقوة، أي بالذهن والتصور فحسب، ويستثنى من ذلك الداخل في المبدأ الأرسطي

الذى مرّ علينا سابقاً ما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لا بداية ولا نهاية له، أي أن الحركة والزمان مما لا تجتمع أجزاؤه معاً وبالفعل لأن أجزاءها لا يوجد السابق منها مع اللاحق بالفعل^(٢٤).

ثانياً: أسباب اثبات الامتناهي

يتناول ابن سينا هذه المسألة في عدة قضايا متداخلة في تصاعيف عرضه للآراء السابقة عليها ونقده لها. فيتناولها من جهة "أنه هل يكون من الأجسام أجسام هي بمقدارها أو بعدها بحيث أي شيء أخذت منها دائماً وجدت شيئاً خارجاً عنه"^(٢٥). وترتبط هذه النقطة بالذين قالوا إن الأجسام تنقسم إلى ما لانهاية، كما رأينا عند "انكساغوراس" من اليونان، و"النظام" في الإسلام، هذا من جهة ومن جهة أخرى الذين قالوا إن الأعداد تذهب في الأزيداد والتضييف إلى ما لانهاية له^(٢٦) ثم هناك من ظنَّ في أمر الزمان عدم التناهي في الماضي أو في المستقبل على أساس "أنه كلما أنتهى الزمان إلى أول ماض أو آخر مستقبل وجب أن يكون لماضيه قبل ولمستقبله بعد"^(٢٧). وهذا ما قاله ارسطو كما مرّ بنا من قبل، أما في أمر الكون والفساد، حيث يظن أنه أمر غير منقطع وبذلك يجب أن يكون له مادة غير متناهية، فالبعض يجعل منها جسمًا من الأجسام البسيطة ناراً أو هواء أو ماء، والبعض الآخر يجعلها جسمًا متوسطاً بين جسمين منها كمن يجعلها البخار المتوسط بين الماء والهواء، ومنهم من يجعلها أجساماً كثيرة بلا نهاية في العدد، لكنها ليست متلاقية، بل منفصلة، مشوّهة في خلاء غير متناه^(٢٨).

وهؤلاء هم القائلون بالعالم الكثيرة والمعتقدون بوجود الخلاء. فأما بخصوص العالم الكثيرة، فإن ابن سينا يوجه نقاده للقائلين بها من خلال تبيان أنها لو كانت كذلك لكانت مبادئها كثيرة والعالم على كثرة ما فيه من أجزاء

فله مبدأ واحد "أما أن مبدأ الوجود كله واحد، فيبين من طريق مستغنى عن تكلف غيره، وإذا كان المبدأ واحداً يستحال عنه إلا نظام واحد فقط، ولشن يستعمل هذا البرهان وهو لمي أجود من أن يستعمل عكسه الآتي"^(٣٩). وأما مسألة الخلاء، فإن الخلاف بين من يعتقدون بوجوده ومنكريه يعود إلى فلاسفة اليونان، فالذى يثبته يربطه بموضوع الأجزاء التي لا تتجزأ التي لابد من وجود فراغ بين الذرات حتى تتمكن من الحركة فيه، كما قال بذلك ديمقريطس، ولوقيوس، وأبيقور، فالذرات لا نهائية، والخلاء لا نهائي^(٤٠). وأما الذي ينكره مثل "بارمنيدس" الذي يرى أن العالم أشبه بالجسم الكروي ويمتد في جميع الاتجاهات على بعد واحد من المركز^(٣١). وكذلك ارسطو الذي ينكر الخلاء أنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملء إلى مكان خلاء^(٣٢). أما في الإسلام فقد تبين الخلاف بين أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين ومعهم الرازي الطيب في ثبات الخلاء، وبين الفلاسفة الذين تابعوا ارسطو في قوله "لا يمكن أن يكون عظيم مؤلفاً من ما لا ينقسم"^(٣٣). وها هو ابن سينا يقرر أنه ليس خارجاً عنه خلاء ولا ملء^(٣٤). والهاء هنا عائدة على العالم إذ لو كان الخلاء موجوداً ل كانت له أبعاد في كل جهة، وهنا أما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده " وإن داحتها دخل أبعاد في أبعاد، وهذا خلف "^(٣٥)، وأما أن لا تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده، وهنا لابد من التسليم بالملء، وذلك لمنع التداخل " فإن لم تدخلها كان ممكناً فكان خلاء، وهذا خلف "^(٣٦)، وهذه الحجة يعزّزها ابن سينا بحجج أخرى كثيرة توزعت في ثنايا كتبه^(٣٧). وسنكتفي هنا بهذا القدر الذي يكون مقدمة من مقدمات التناهي واللاتناهي.

المقصد الثالث: موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا

إذا كان للاتناهي معنian: إحدهما اللاتعين واللحاد، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، ومثل قبول المادة للانقسام إلى غير حد، ومثل التسلسل إلى غير حد، وهذا هو اللامتناهي بالقوة، لا يتم أبداً، بل يتدرج زيادة ونقصاناً، كما تدرج الأعداد، والمعنى الآخر كمال الوجود، أو الوجود فعلاً محضاً. وهو معدول كالأول مستفاد بسلب الحد والتناهي، ولكن بينهما فرقاً عظيماً: هو أن الثاني محصل ثبوتي في ذاته، فإذا وصفنا الله باللاتهاية فيمعنى أن الله غير محدود، ولكنه كفيل باستيعاب كل كثرة والعلو عليها^(٣٨). إذا كان ذلك فموقع اللامتناهي واضح من فلسفة ابن سينا، و مجالاتها الرئيسية المعروفة.

أولاً: مبحث الإلهيات

يدرس ابن سينا اللامتناهي في مبحث الإلهيات من جميع كتبه ورسائله، واستناداً إلى ما سيلحق بهذا المبحث، فإن الله وصفاته يشكلان الصورة الوحيدة للامتناهي في وجوده الفعلي، وعليه نلاحظ أن فيلسوفنا يبتدىء مبحث الإلهيات في كل كتاب من كتبه بدراسة الموجود والشيء واقسامهما الأول، ثم يبين بعد ذلك ماهية واجب الوجود مقابل ماهية الممكن الوجود، ليصل من ذلك إلى واحديّة الله تعالى^(٣٩). وهذه المنهجية سيلترن بها الباحث في المبحث الثاني من هذا الفصل، لأثبات لا تناهي الله تعالى، ومن ثم لا تناهي صفاتـه، كل منها منفردة، مع بيان الأصول الفلسفية لكل من تلك القضايا، وأما الأصول الكلامية ومع أهميتها العظمى فإن الباحث سيكتفي بالإشارة إلى مضانها الأصلية لكون أنها تحتاج لوحدها - بل كل جزئية منها - إلى بحث خاص منفرد. ثم سيعرج الباحث على أثر الأفكار السينوية على من جاء بعده، خصوصاً الغزالى وابن رشد، وذلك لاعطاء صورة واضحة متكاملة عن كل فكرة، وهي

تفاعل مع ما سبقها وما لحقها، وذلك في سياق من الصيرورة الفكرية. ثم يأتي فيلسوفنا بعد ذلك إلى دراسة الجوهر الجسماني وما يتربّب منه، والمادة الجسمانية وعلاقتها مع الصورة، لتشكيل نظرية متكاملة عن الهيولي والصورة^(٤٠). وهذا ما سيكون المقصود الأول من المبحث الثالث من هذا الفصل، فيما سيكون موضوع النفس في جانبيها اللامتناهي أي جوهرها الخالد عند ابن سينا فمحور المقصود الثاني من ذلك المبحث، استناداً إلى أن ابن سينا يخصص للمعاد فضلاً مستقلاً من كل كتاب من كتبه^(٤١). فضلاً عن كتاب منفرد يختص بهذا الموضوع^(٤٢).

ثانياً: مبحث الطبيعيات

يبحث ابن سينا اللامتناهي في مجال الطبيعيات في كتابه "السمع الطبيعي" من طبيعيات الشفاء، ويعزز ذلك في كتبه الأخرى مثل "النجاة" و"عيون الحكمة" فضلاً عن الأشارات والتبيهات و"التعليقات" على أن ما جاء في "السمع الطبيعي" يمكن أن يقال أنه يشكل نظرية متكاملة من حيث عرض آراء السابقين وتحليلها، ومن ثم نقدوها، وبعد ذلك أثبات القول الحق، أي بناء الرأي الذي يراه ابن سينا هو الحق الذي لا لبس يشوبه، ولأن الباحث كان قد مرَّ على عناوين الفصول التي تناول ابن سينا فيها اللامتناهي من كتاب السمع الطبيعي، في الفصل الثاني، وفي مبحثه الأول، في تحديد مجال دراسة المتناهي، ولكن ابن سينا يدرس المتناهي متداخلاً مع اللامتناهي، فليس من المناسب إعادة وتكرار ما قد سبق المروور عليه، وسيكتفي الباحث بالإحالة إلى ذلك^(٤٣).

المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الإلهي

المقصد الأول: الله

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

المقصد الأول: الله تعالى^(٤٣)

قبل البدء بالكلام في هذا الموضوع ينبغي التطرق إلى موضوع له صلة بما نحن بصدده، بل لا يستقيم موضوعنا إلا بالاستهلال بموضوع الوجود والماهية، هل أحدهما نفس الآخر؟ أو أن الوجود زائد على الماهية في محل الموجودات أو في نوع منها؟ لأن "الإله تعالى" على ما اتفقت عليه الأراء كلها، ليس مبدأً للموجود معلول من دون وجود معلول آخر، بل هو مبدأً للوجود المعلول على الأطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق^(٤٤)، ثم أن "الفلسفة الأولى" موضوعها الموجود بما هو موجود؛ ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك^(٤٥). لأن العوارض التي تعرض للموجود - على رأي فخر الدين الرازى في شرحه لعيون الحكمة - تارة تكون عارضة له من حيث أنه موجود بما هو موجود، وتارة من حيث أنه موجود مخصوص^(٤٦). وبما أننا تناولنا الموجود المخصوص بدراسة الجسم الطبيعي ولواحقه، فسندرس هنا الموجود بما هو موجود.

أولاً: الوجود^(٤٧) والماهية^(٤٨)

١- الوجود

رأينا أن الموجودات والمعاني تترتب فيما بينها تبعاً لدرجة التجريد، فنتنظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية، ثم وإذا نحن نمضي قدماً في التجريد نبلغ

إلى أعم المعاني أطلاقاً، وهو معنى الوجود مبراً من أي تخصيص وتعيين: إذ أن "الموْجُود لا يمكن أن يُشَرَّح بغير الاسم، لأنَّه مبدأً أول لـكُل شرح، فلا شرح له بل صورته تَقُوم في النفس بلا توسط شيء".^(٤٧) على العكس من كثير من المفاهيم والأمور التي تحتاج في تعريفها إلى معرفات، فإنَّ الموْجُود علامة إذا استعملت "تبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال، من حيث أنه هو المراد لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة إِيَّاه، فلو كان كلَّ تصور يحتاج إلى أن يسبقَه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار".^(٤٨) والوجود البريء من المادة "إِمَّا واجب الوجود، فهو واحد، وإِمَّا غير واجب الوجود، فهو واسطة بينه وبين الأجرام".^(٤٩) ثم نقرأ في مكان آخر من "المباحثات": "والكلام في الواجبية كالكلام في الوجود، فإنَّ الواجبية أيضاً يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود".^(٥٠) وفي "المقولات" من الشفاء^(٥١) يقول ابن سينا: إنَّ أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوي الموجودات، وعليها تقع الالفاظ المفردة، وإنَّ واحداً منها جوهر وأنَّ التسعة الباقية أعراض، والموجود مقول على هذه العشرة بأحد ثلاثة أوجه: إِمَّا بتوابطيء، أو بالاتفاق الصرف الذي يشمل التشابه^(*) والأشتراك^(**)، أو بتشكك^(***).

ثم يبين معنى "التوابطيء"^(****) وكيف يقال؟ والذى لا يقال على سبيل التوابطيء فيقال باتفاق الاسم، مثل، معنى الوجود، فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه مختلف من جهة أخرى، فالوجود في الجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه، وكذلك يختلف في نفس الجوهر والأعراض.

وهكذا وبالاستعانة بنظرية (الممكناً والواجب)، يؤكّد ابن سينا أن معاني الموْجُود والشيء^(*) والواجب، هي أمور تنطبع في النفس وليس إِكتسابية، أي أنها لا تكون بوساطة معانٍ أخرى أعرف منها؛ لأنَّها أوليات، والأوليات على رأي ابن سينا "قضاياً ومقدمات تحدث في الإنسان، من جهة

قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلّا لذواتها.. غير مستفاد من حس ولا استقراء، ولا شيء آخر نعم، وقد يمكن أن يفيد الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء، وأما التصديق لهذه القضية فهو من جبلته.

القسام الوجود

يقسم ابن سينا الوجود في كتاب النجاة تقسيماً يختلف عن تقسيمه له في كتاب عيون الحكمـة^(٥٢)، وعليه سننطر إلى دراسة كل أقسام الوجود عند ابن سينا في الكتابين المذكورين.

- الواحد والكثير^(٥٣):

يقسم ابن سينا الواحد على:

أ- الواحد بالحقيقة، وهو "الذي تكون فيه الكثرة بالقوة فقط وهو إما في الخطوط، وفي السطوح، وفي المجسمات، ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل إلّا أن أطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية. وذلك كالأعضاء المؤلفة من أعضاء"^(٥٤)، ثم أن "الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الأشياء حتى أن كل ما يقال إنه موجود باعتبار يصح أن يقال له إنه واحد باعتبار"^(٥٥)،

ب - الواحد بالمجاز: يرى ابن سينا أن الواحد قد يقال بالعرض، أو بالذات، لكن "الواحد الذي بالذات، منه واحد بالجنس، ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل، ومنه واحد بالمناسبة، ومنه واحد بالموضوع، ومنه واحد بالعدد"^(٥٦). وتأسياً على ذلك فإن "ما كان هو هو في الجنس قيل مجاز، وما كان هو هو في النوع قيل مماثل، وأيضاً ما كان هو هو في الخواص يقال له مشاكل. ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه"^(٥٧).

أقسام التقابل بين الواحد والكثير:

يذكر ابن سينا أربعة أقسام للتقابل، وهي: تقابل الضدين، وتقابل الملكة والعدم، وتقابل المضاد، وتقابل النفي والإثبات^(٥٨).

أ - تقابل الأضداد

فالعدم هو " فقدان للقنية في وقتها، أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل إذ صار الموضوع عادماً للقوة "^(٥٩). أما الأضداد، فاما أن يكون لها معنى وجودي، أو معنى عدمي، ثم يبحث ابن سينا في الأضداد والوساطة، وكيف يمكن استغفاء الموضوع عن الضدين إلى الوسط ^(٦٠). ويبحث في إلهيات الشفاء إبطال الضد للضد، إذا حلَّ في موضعه، وتعاقب المتضادين على الموضوع الواحد، وينتهي إلى أن تقابل الواحد والكثير ليس تقابل تضاد ^(٦١). وذلك لأن " الضدين هما اللذان موضوعهما واحد، وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعوا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه، وبينهما غاية خلاف ^(٦٢).

ب - تقابل العدم والملكة

يقول ابن سينا " تقابل العدم والقنية، ونعني بالقنية، لا مثل الأ بصار بالفعل، ولا مثل القوة الأولى التي تقوى على أن يكون لها بصر، بل القنية أن تكون القوة على الإبصار، متى شاء صاحبها موجودة، فإن فقد القوة الأولى ليس بعمى، ولا فقد الأ بصار بالفعل، بل الأ بصار بالفعل، وأن لا يبصر بالفعل لكن بالقوة، هما أمران يتعاقبان على الموضوع تعاقب الحركة والسكن ^(٦٣). وذلك لأن الحق لا يجوز أن يكون شيئاً كل واحد منها عدم وملكة بالقياس إلى الآخر، بل الملكة منها هو المعقول بنفسه الثابت بذاته، وأما العدم فهو أن لا يكون ذلك شيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شأنه أن يكون، فيكون إنما يعقل ويحد بالملكة ^(٦٤)، إذن " فليس يجوز أن تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة ^(٦٥)

ج - تقابل المضاف

يقول ابن سينا في "التعليقات": "كل واحد من المضافين معقول بالقياس إلى الآخر بسبب معنى الإضافة التي فيه، وهذا المعنى ليس معقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته. فليس هناك ذات ويفى هو الإضافة، بل هناك مضاف لذاته لا بإضافة أخرى. فماهية الأبوة مضاف معقول بالقياس إلى الابن، والمتضايقان متكافئان في اللزوم لا في الوجود"^(٦٦). ثم يسهب ابن سينا في الحديث عن التضايق في كتاب "المقولات"^(٦٧). وفي الإلهيات من الشفاء يقول: ليس يمكن أن يقال: إن بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف، وذلك لأن الكثرة ليس إنما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتى يكون إنما هي كثرة لأجل أن هناك وحدة، وإن كان إنما هي كثرة بسبب الوحدة. فالحرفي أن تجزم أن لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو: أن الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيال، وليس كون الشيء وحدة، وكونه مكيال، شيئاً واحداً، بل بينهما فرق"^(٦٨).

د - تقابل النفي والاثبات

يقول ابن سينا "الحكم في الموجبة وال والسالبة، فإن ما يقع عليه الموجب وال سالب أمر أو معنى لا قول، بل هو الموضوع، كقولك: زيد، في قولك: زيد جالس، أو زيد ليس بجالس، وإما ما يوجب ويسلب نفسه، فهو أيضاً ليس بقول، بل هو محمول في القول، كقولك: جالس وليس بجالس"^(٦٩).

٢- تقسيم الكل^(٧٠) والجزئي

يحد ابن سينا الكل^ي بأنه "الذي لا مانع من تصوره أن يقال على كثرين.. والجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع أن يقال معناه على كثرين كذات زيد

هذا المشار إليه، فإنه مستحيل أن تتوهم إلا له وحده^(٧٠). والكلي "لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان، وإلا لكان الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد، والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار، بل لأجل وحدة الموضوع"^(٧١)، وهكذا فالمعنى العام لا وجود له في الأعيان، بل وجوده في الذهن^(٧٢). والمعقول من الشخص المشار إليه هو أن تحدد ماهيته، بصفاته وأحواله وأعراضه، لكي يكون مطابقاً للمحسوس، فالمعقول من الشخص هو الذي يجوز حمله عليه وعلى غيره من أشخاص النوع فيكون كلياً، والمعنى الكلي لا يجوز أن يتخصص بشخص واحد، ولا يكون كلياً بهذا المعنى، كالحيوانية، فهي معنى عام لا يوجد عيناً، فلا بد أن يتخصص بأحد أنواعه، كالإنسان والفرس، ويتخصص بفصل مفهوم النوع كالنطق والصهال^(٧٣).

٣- تقسيم المتقدم والتأخر^(٤)

التقدم والتأخر هو أحد تقسيمات الوجود عند ابن سينا، لكنه يستعمل في بعض الأحيان مفهوم القبل والبعد كمرادف له، فها هو في النجاة يقول: والقبل يقال قبل بالطبع، وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر، إلا وهو موجود، ويوجد وليس الآخر موجوداً، كالأثنين والواحد. ويقال في الزمان، وذلك ظاهر، ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود. وهذا قد يكون بالذات، كما في الأجناس والأنواع المتالية، وقد يكون بالأتفاق، كالذي يقع متقدماً في الصف الأول.. ويقال قبل في الكمال كقولنا: إن أبابكر قبل عمر في الشرف. ويقال قبل للعلية^(٥).

٤- تقسيم القوة والفعل^(٦)

القوة والفعل، من المصطلحات الفلسفية المهمة التي أوجدها أرسطو، وأصبحت بالآخر من أعمدة فلسفته الأساسية^(٧). وقد عالج ابن سينا هذا

المصطلح في عدة أماكن من كتبه ورسائله، وهو يبين أن لفظة القوة وما يراد بها قد وضعت أول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقة، وما ينفع يكون ضعيفاً وليس له قوة. ثم أن الفلاسفة نقلوا اسم القوة فأطلقوه على كل حال تكون فيه شيء هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك آخر، وأن لم يكن هناك إرادة، مثل الحرارة التي سمّوها قوة لأنها مبدأ تغير؟ أما الشيء الذي يكون وجوده في حد الإمكان، فمن الممكن أن يفعل وأن لا يفعل، وسموا إمكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية، وسموا أيضاً تماماً انفعالاً، مثل تحرك أو تشكل^(٣).

١- القوة (إمكانية وجود)

وتأسساً على ما تقدم من مفهوم القوة، فإن "كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محالاً أن يوجد، والمحال أن يوجد لا يوجد، والممكן أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وإنه ممكן الوجود، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو أذن معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم في موضوع أو قائم لا في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافة، وإمكان الوجود إنما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو أذن معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولي ومادة.. فإذا كل حادث فقد تقدمته المادة"^(٤).

ب - قوة الفعل

يقول ابن سينا إن من القوى إذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل، إذ

ليس هناك إرادة و اختيار تنتظر^(٧٨). وال فعل الصادر ليس بالعرض ولا بالقسر، فإنه يفعل بقوة ما فيه، إما الذي بالإرادة وال اختيار فذلك ظاهر، وإما الذي ليس بالإرادة وال اختيار، فلابد من أمر آخر، لا يكون جسمانياً، فإنه يشارك الأجسام الأخرى في الجسمية، وهذا هو مبدأ صدور الفعل عنه، وهذا الذي يسمى قوة^(٧٩). والقوة الفعلية المحدودة، إذا لاقت القوة المفعولة حصل منها الفعل ضرورة^(٨٠)، وهذه أشاره واضحه إلى إن العلة ما لم تصر عملة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلوم^(٨١).

٥ - تقسيم الجوهر^(٨٢) والعرض

ليس من المغالاة القول: أن مفهوم الجوهر يضرب في أهميته وتأثيره في عمق الفلسفة وتاريخها، فإن الفلسفة سواء كانت قد بدأت في الغرب أم في الشرق، فإنها عبارة عن رحلة بحث عن الجوهر، والحديث عن الله واللامتناهي، والنفس والعالم، هو حديث عن مواضع تنضوي تحت عنوان موضوع شامل هو الجوهر.

٦ - حد الجوهر والعرض

يحد ابن سينا الجوهر - في رسالة الحدود - بخمسة حدود، وهي: يقال جوهر الذات كل شيء كالإنسان، ويقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى، كالمبدأ الأول، ويقال لما كان بهذه الصفة، ومن شأنه أن يقبل الأضداد كالهيولى، ويقال لكل ذات ليس في محل، كالمبدأ الأول، ويقال لكل ذات وجوده ليس في موضوع، كالهيولى والصورة^(٨٣). ثم يذكر هذه التفصيمات باختلافات بسيطة في "إلهيات الشفاء"^(٨٤) و "النجاة"^(٨٥)، و "التعليقات"^(٨٦)، و "عيون الحكمة"^(٨٧)، لكن حد "الموجود لا في موضوع" هو الذي يتكرر في جميع كتبه المذكورة.

ب - أنواع الجوهر

يتحدث ابن سينا عن أربعة أنواع للجوهر، وهي: أما صورة، أو مادة، أو المركب من المادة والصورة، أي الجسم، أو الجوهر المفارق، وهو أما نفس أو عقل^(٣٨).

٦- تقسيم الواجب^(٤٠) والمعنون^(٤١)

انقسام الموجودات عند ابن سينا إلى واجب وممكן، هو أحد المبادئ الثلاثة - إلى جانب مبدأ لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ومبدأ الإبداع والتعقل - التي توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول، ذلك الصدور الذي لا يمكن إلا بمزج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض، فالله عند ابن سينا واجب، واحد، وعقل^(٤٢). فالواجب هو "الذي هو ممتنع"^(٤٣) ومحال أن لا يكون، أو ليس بممكن أن لا يكون. والمعنى هو الذي ليس يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون^(٤٤). وفي كتاب النجاة يقول "الجهات (ثلاث: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع ويدل على دوام العدم، وممكן ويدل على لا دوام وجود ولا عدم)".^(٤٥)

٧- العلاقة بين الوجود والماهية

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن إنفصلت بعض آراء يونانية. ويرجع ذلك في الغالب إلى صيتها بفكرة الإلهوية، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله، قال بها الفارابي وعززها ابن سينا تعزيزاً كبيراً، حتى أصبحت أساساً من أسس الميتافيزيقا عنده، وهي تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به، وهو قسمة المدركات إلى ممكناً، وواجب لغيره، وواجب بذاته^(٤٦). في مجال تحديد العلاقة بين الوجود والماهية، يقول ابن سينا في إلهيات الشفاء "إن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل

شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرافق الإثبات^(٩٣)، وبعد بيان عدم وقوع الوجود على المقولات^(٩٤) بتوافقه، كوقوع الجنس^(٩٥) على أنواعه^(٩٦)، يثبت "أذن هو غير جنس. ولو كان متوافقاً لم يكن أيضاً جنساً؛ فإنه غير دال على معنى داخل في ماهيات الأشياء؛ بل أمر لازم لها. ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث؟ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجّب أن يكون قبل ذلك شكلًا؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولاً؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود. ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل^(٩٧)، وإذا كانت الحدود الحقيقة هي التي تكون "دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمون فيه"^(٩٨) فإن "الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء"^(٩٩).

إذن في المفهوم السينوي تأكيد على المعنى المتتصور الذي ليس من شأنه إلا أن يكون له في الوجود مثال بوجه - كالأشكال الهندسية أو الألفاظ التي لا يمكن وجود معانها - حيث أن "ماهية الشيء قد تكون سبباً لصفة من صفاته، وقد تكون صفتة تلك سبباً لصفة أخرى مثل الفصل^(١٠) للخاصة^(١١). ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء بسبب ماهيته التي ليست من الوجود، ولا بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم في الوجود حقاً قبل الوجود^(١٢)، أذن الوجود صفة زائدة على الماهية، يفيض عليها من مبدأ أعلى، ولكن الماهية أسبق من الوجود وأكثر أصالة، لكون أن الوجود لا حق لها وليس هو بجنس عام للأشياء^(١٣). وهذه مبادئه صريحة لأرسطو الذي القيناه يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات.. فلا تمایز فيها بين ماهية وجود^(١٤). وتلك المبادئ، وإن كانت تحمل صفة

الاستقلالية الازمة لكل فيلسوف، إلا أن ابن سينا قد غلا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضاً للماهية^(١٠٠). فالوجود لا يقوم ماهية الموضوع، بل هو لازم لها، غير داخل في الماهية^(١٠١). والماهية ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود فليست الماهية إذاً التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية وجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاد إليها كشيء طارئ عليها^(١٠٢). وذلك لأن الوجود لا يدخل في المفهومات البتة دخول مقوم أي حد^(١٠٣).

وهكذا يظهر بأن ما أحدثه ابن سينا - والفارابي من قبله^(١٠٤) في مجال التمييز بين الوجود والماهية، كان قد جاء نتيجة لفعالية الفيض وجاء أيضاً بفعل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من خلال الشيولوجيا المنحولة والتي تعود إلى الأفلاطونية المحدثة والتي قادت فلاسفة الإسلام إلى القول بنظرية الفيض، وهذه النظرية تفاعلت فيها تلك المرجعيات مضاداً لها التمييز الذي أقامه علماء الكلام بين الممكن والواجب وما قاد هذا من مواقف لدى الفارابي وابن سينا والتي جعلتهم يقيمون فصلاً بين الوجود والماهية لدى الموجود الممكن في حين يجعلونهما في الواجب شيئاً واحداً ومؤدى ذلك محاولتهم الدفاع عن وحدانية الله^(١٠٥).

٣- وجود الله: الآياته ولوازمه

١- الآيات واجب الوجود

إذاً كان أرسطو قد واجه صعوبات تعذر عليه التغلب عليها، لأنيات إن المحرك الذي لا يتحرك - وهو الحد الأخير الذي تنتهي إليه سلسلة المتردّيات - علة فاعلية، فذهب إلى أن هذه الحركة منه تكون بكونه علة غائية يتجه إليها العالم، ومن ثم يكون الكون والفساد، فإن ابن سينا مضطر

للعدول عن طريق أرسطو لأنيات وجود الإله، مادام لا يؤدي إلى أثبات أنه العلة الفاعلة له، إلى طريق آخر يستطيع أن يوفق به بين تصور أرسسطو للإله، وبين فكرة القرآن عنه^(١٠٦). تأمل كيف لم يحتاج بياناً لثبوت الأول ووحدانيته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وأن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف، أي إذا نظرنا حال الوجود، ويشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود. وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم (سُرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)، أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؟. أقول: أن هذا حكم للصادقين الذين يستشهدون به لا عليه^(١٠٧).

والطريق الذي اختاره ابن سينا، ليس هو طريق المتكلمين الذي يقوم على الاستدلال بالعالم المحدث من عدم، على وجود الله المحدث له، أي الاستدلال بالمخلوق على الخالق^(١٠٨)، بل اختيار دليلاً يقوم على التفرقة بين الواجب والممكן^(١٠٩)، وعلى عدم جعل آخر غير الوجود نفسه، فهو يستدل بإمكان الممكنات على وجود الواجب تعالى. إلا أنها ولكي تكون صورة واضحة عن دليل ابن سينا لأنيات الخالق تعالى ينبغي أن نحدد معانى الواجب والممكן، اذ أن "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره: فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه. أو لا يكون - فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب الوجود من ذاته، وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: أنه ممتنع بذاته بعد ان فرض موجوداً، بل إن قرن بكون ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً. وأن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الأمكان؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع"^(١١٠).

والملاحظ هنا أن تقسيم ابن سينا الشيء إلى واجب الوجود بذاته، وإلى ممكناً الوجود بذاته، أي جعل القسمة ثنائية، لا يخالف تقسيم المتكلمين له إلى واجب الوجود، ومستحيل الوجود، وممكناً الوجود، أي جعل القسمة ثلاثية، فإن مستحيل الوجود هو شيء ممكناً الوجود بذاته، لكن عرض له ما جعله مستحيل الوجود بغيره؛ سواء أكان هذا الغير هو عدم علة الوجود أم كان شيئاً آخر^(١١).

يتبع ابن سينا دليل الإثبات الآتي، فيقول "لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود قياماً واجباً أو ممكناً. فإن كان واجباً فقد صرّح وجود الواجب، وهو المطلوب"^(١٢)، ويضيف موضحاً: أما إذا كان ممكناً فلابد أن يتنهى إلى واجب الوجود، وللهذا مقدمات، حيث أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد، لكل ممكناً الذات علل ممكنة لا نهاية لها، لأن جميعها، أما أن تكون موجودة معاً، أو لا تكون موجودة معاً، فإن كانت موجودة معاً، ولا واجب وجود فيها، فلا يخلو أن تكون جملتها واجبة الوجود بذاتها أو ممكناً الوجود، فإن كان الغرض الأول، يكون واجب الوجود متقوماً بالممكنتات، وهذا محال. وإن كان الغرض الثاني، كانت الممكنتات محتاجة إلى مفهود الوجود، وهو إما أن يكون خارجاً عنها، أو داخلاً فيها، فإن كان داخلاً فيها، فاما أن يكون واحداً منها واجب الوجود والباقي ممكناً، وهذا خلاف الغرض، وأما أن يكون الممكן الوجود علة الجملة، وبالآخر علة نفسه، وهذا محال - فبقي أن يكون خارجاً، وبما أن كل علة داخل الجملة ممكنة، فهذه إذن خارجة عنها، وواجبة بذاتها، وكل الممكنتات تنتهي إليها، وهي علة واجبة الوجود بذاتها^(١٣). ثم ينبغي أن تكون الممكنتات المتناهية في الوجود بعضها على البعض على سبيل الدور، أي كل واحد ممكناً الوجود في نفسه، واجباً بالآخر، حتى ينتهي إليه الدور^(١٤).

أما الوجه الثاني لإثبات واجب الوجود بذاته، فهو: أن كل موجود ممكن حادث، فلابد أن تكون له علة في حدوثه وثباته، وليس للممكن في نفسه، وجود واجب بغير شرط، وأن ثبات الحادث بعد الحدوث بسبب عدم وجوده، فالمتصل بالعلة، أذن هو الموجود الممكن بذاته، ويجب دوام هذا التعلق، وأن علل الحدوث لا بد أن تنتهي لا محالة إلى علة واجبة الوجود بذاتها^(١١٥). ويبين "الراقي" هذا الأمر بقوله: إن العلل تذهب إلى علة أولى ولا يتسلسل إلى غير النهاية، مع ضرورة إثبات الغاية، وإثبات المبدأ والابتداء لكل طبيعة من هذه العلل من دون أن يذهب إلى غير النهاية^(١١٦).

ب - لوازم واجب الوجود

إن صرف الوجود القائم بذاته هو الواجب تعالى وهو القيوم لغيره وذاته بذاته يقتضي أن يكون حقيقته الحتمية كما هو ويقتضي أيضاً أن يكون له صفات ولو زام^(١١٧).

١- إن الأول ليس عارضاً

يقول ابن سينا "فظاهر أن واجب الوجود بذاته لا يصح أن يكون عارضاً لشيء حتى يكون متعلقاً في وجوده به، كل عرض موجود في شيء، وواجب الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض"^(١١٨)، ويوضح ذلك باستعمال مثالي الهيولي واللون: فإن الهيولي، وإن كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها، فإن وجودها بالفعل إما بهذه الصورة أو بالأخرى، وأيضاً اللون، وإن كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا البياض، فإن كل واحد منها كالعلة له في أن يوجد بالفعل ويحصل، وليس أحدهما علة له بعينه، بل أيهما أتفق، فإن كان الأمر على مقتضى الوجه الأول، فكل واحد منها داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه، وإن كان على مقتضى المعنى الثاني فواجب الوجود يحتاج

إلى شيء يوجد به، وهذا محال، من بعد ما تقرر له معنى أنه واجب الوجود^(١١٩). ومن المهم الالتفات إلى أن هناك خلاف حول الموضوع سواء عند الفلاسفة أو المتكلمين^(١٢٠).

٢- الأول ليس جوهراً

يقول ابن سينا "الجوهر حقيقته ماهية، وواجب الوجود حقيقته إنّية لا ماهية. وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر فما يعني به الماهية في سائر الأشياء، فإنه يعني به في واجب الوجود الإنّية، فقد بان أن واجب الوجود لا جنس له، ولا فصل له"^(١٢١). وذلك لأن "الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجهه هو بعض الشيء، والأول قد تحقق أنه غير مركب. وأيضاً أن معنى الجنس لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف إلى أن يكون هناك فصل. وإن لم يكن واجب الوجود وكان مقوماً لواجب الوجود كان واجب الوجود مقوماً بما ليس بواجب الوجود، وهذا خلف، فال الأول لا جنس له"^(١٢٢). ولما كان "الجوهر هو ما وجوده ليس في موضوع.. الجوادر ماهية، مثل الجسمية والنفسيّة والإنسانية، إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع.. والجوهر حقيقته ماهية، وما لا ماهية له فليس بجوهر، فواجب الوجود ليس بجوهر"^(١٢٣).

٣- الأول ليس جسماً

يقول ابن سينا "كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس، يجب به، لا بذاته. وكل جسم محسوس، فهو متكرر: بالقسمة الكمية، وبالقسمة المعنوية إلى هيولي وصورة"^(١٢٤)، وواجب الوجود لا ينقسم في المعنى، ولا في الكم^(١٢٥). فإن كل جسم مركب من الهيولي والصورة ولا شيء من الواجب بمركب، والهيولي والصورة ليست إحداهما علة مطلقة لقيام الأخرى بل العلة المطلقة

لهمَا شَيْءَ ثالثٌ غَيْرُ جَسْمَانِي فَلَا يَكُونُ واجِبُ الْوِجُودِ جَسْمًا^(١٢٦).

٤- الأول لا يعاتل الصورة ولا الهيوي

يقول ابن سينا "إن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة، ولا له قسمة، ولا في الكلم ولا في المبادئ"^(١٢٧).

٥- الأول وجوده عن ماهيته

يقول ابن سينا "إن الأول لا ماهية له غير الإنّيّة^(١)، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود، وهذه هي الإنّيّة، وأن الإنّيّة والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو إما أن يلزمها لذاتها، أو لشيء من خارج، ومحال أن يكون لذات الماهية، لأن التابع لا يتبع إلا موجوداً فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها، وهذا محال. ونقول إن كل ما له ماهية غير الإنّيّة فهو معلمول، وذلك لأنك علمت أن الإنّيّة والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الإنّيّة مقام الأمر المقوم^(١٢٨). وذلك إن "الوجود من لوازيم الماهيات لا من مقوماتها، لكن الحكم في الأول الذي لا ماهية له غير الإنّيّة يشبه أن يكون الوجود حقيقة إذا كان على صفة، وتلك الصفة هي تأكيد الوجود"^(١٢٩).

٦- لا يتعلّق بغيره تعلّق عليه

يقول ابن سينا "الصلة التي يحدث فيها أمر به تم عليها من شأنها أن تنفع وتنغير وكل ما ينفع ويتغير، فإنه مادة أو مادي، والأول بريء من المادة وعلاقتها وعن الفساد"^(١٣٠). أذن لا يتعلّق الأول بغيره تعلّق العلية وذلك لأنه "لا يصح أن يكون واجب الوجود بذاته، له سبب، فإنه أن كان لا سبب لوجوده، فليس لوجوده سبب، فأذن لا تعلّق له بسبب"^(١٣١).

٧- الأول لا يتعلق بغيره على سبيل التضاد

يقول ابن سينا "المتضادان هما معاً في الوجود. وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعاية إنه إن كان يقتضي ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط. فإذا ذكر التكافؤ في المعاية يصح في وجودين غير واجبين بذاتهما.. فيكون التكافؤ بالعرض كالأخرين اللذين علتهما الأب وهو علة علاقة المعاية^(١٣٢). والدليل على أنه لا يصح أن يكون متكافئاً الوجود، مثل وجود الأخوة، فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منها يجب وجوده بالآخر، أو يجب وجوده بذاته. فإن كان يجب وجوده بذاته، كان لا تأثير للآخر في وجوده، فلا يكون لأحدهما تعلق بالآخر في الوجود. وإن كان كل واحد منها ليس واجباً بذاته، فيكون بذاته ممكناً الوجود، فلا يكون وجوده أولى من لا وجوده.. فإذا لا تعلق لواجب الوجود بشيء^(١٣٣).

٨ - لا يوجد شيئاً كل منها واجب الوجود بذاته

يتعلق هذا الموضوع بالبرهنة على وحدانية الله^(١٣٤)، ونفي وجود إلهين أو ذاتين واجبي الوجود بذاتهما. يقول ابن سينا "إن كان واجب الوجود اثنين، فإن كل واحد منها يتميز من الآخر بفصل أو خاصة، والفصل والخاصية لا يفيدان حقيقة الجنس ولا يقومانه، وإنما كان الجنس لا يكون جنساً من دونها، وكان مثل الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية، فلا يكون ما ليس بناطق حيواناً، إذ أن الفصل والخاصية يفيدان وجود الجنس لا ماهيته، ولو كانا يدخلان على واجب الوجود وكانا يفيدان وجوده، لكانا يفيدان حقيقته الجنسية، ولأن واجب الوجود من دون الفصل والخاصية له وجوب الوجود، فواجب الوجود أذن غير مشروط بهما، فمحال أن يكون الفصل والخاصية شرطاً

في حقيقة المعنى العام، أي وجوب الوجود، فإن كانت الماهية غير الإنية، صح أن يصير المعنى الواحد أثنتين بالفصل والخاصة، فلا يصح أذن أن يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين بعد أن عرفنا أن الكلي لا بد أن يتمخصص بشيء، فإن كان واجب الوجود بذاته يتمخصص بعلة، كان ممكناً الوجود لا واجباً، فمعنى وجوب الوجود أذن ليس للأمور العامة^(١٣٥).

٩- الأول لا يتغير

يقول ابن سينا: إن ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثم اتفعال، ويكون هناك قابل له لأنه يكون بعد ما لم يكن. وكل ما يعرض أن يكون له بعد ما لم يكن فإنه يكون ممكناً فيه، فيبطل أن يكون واجب الوجود بذاته فيؤدي ذلك إلى تغير في ذاته أو تأثير من خارج فيه، وكل ذلك محال، لأنه يفعل كل شيء من ذاته^(١٣٦). لأن "واجب الوجود لا متغير، ولا متكرر، ولا مشارك في وجوده الذي يخصه"^(١٣٧).

١٠- الأول ليس له صفة زائدة

لهذا الموضوع علاقة بمشكلة الصفات الإلهية التي اختلفت حولها الفرق الكلامية، من جهة، والمتكلمون والفلسفه من جهة أخرى^(١٣٨).

يقول ابن سينا "الأول لا يتكرر لأجل تكرر صفاتاته، لأن كل واحد من صفاتاته إذا حقق تكون الصفة الأخرى بالقياس إليه، فتكون قدرته حياته وحياته قدرته وتكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر، وقدر من حيث هو حي، وكذلك سائر صفاتاته"^(١٣٩).

وهكذا نستخلص إن وحدانية واجب الوجود وبساطته التي بانت من لوازمه ذاته، وبساطة هنا لا تعني الجانب الكمي، أي الموجود البسيط هو الهزيل، الناقص، بل البساطة في هذا المقام لا تعني سوى الجانب الكيفي، أي الموجود

الذي لا يشتمل على أجزاء متمايزة، فمن حيث التركيب سلب ابن سينا عن واجب الوجود جميع أنواع التركيب الخمسة المعروفة التي تحصر على الوجه الآتي:

- ١- التركيب المادي؛ كما هي عليه حال الجسم في واقعه المأثور.
- ٢- التركيب المنطقي؛ كتألف القول والجنس والفصل.
- ٣- التركيب التكويني؛ كما هي عليه حال الهيولي والصورة والذهن.
- ٤- التركيب الخاص للصفات والذات؛ كما هي عليه حال الكائن الحي.
- ٥- التركيب المركب من طرفي الوجود والماهية^(١٤٠).

إذ لو كان مركباً قابلاً للقسمة لكان كل جزء من أجزائه متناهياً، من ثم، كان هو وأجزاؤه لا متناهياً، وهذا خلف. وما القول بلا نهاية الله سوى تعبير آخر عن الكمال، لأن الله وحده كامل مطلق، لا لامتناه نسبياً، كأنه يفوق المخلوقات وحسب، أو تصوره منظماً فقط للمادة. فهذا نزول به - تعالى - عن مرتبة الإلهية، وما ذلك إلا لأن الإنسان بطبيعته يميل إلى تصور الأشياء على مثاله، وتصور الأمور على مشاهداته، فإن المتناهيات هي الحاضرة لنا، والمجسمة أمام أعيننا^(١٤١).

المقصد الثاني: الصفات الإلهية

تمهيد

يشكل مبحث الصفات الإلهية، واحداً من أهم وأدق مشاكل الفكر الإسلامي، فلسفة وكلاماً، على حد سواء. ولا يخلو الأمر - في حالة النظر إليه بمنظار عام - عن أن يكون وجهات نظر واجتهادات مهما تباينت واختلفت، فإنها تلتقي جميعاً عند نقطة واحدة هي: محاولة تزييه الباري وإبعاد كل التصورات التي لا تليق بوحدانيته^(١٤٢).

١- الكندي

سلك "الكندي" طريق السلب التام للصفات "فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمجم، ولا بعض، ولا واحد، بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير، ولا المركب كثير ولا واحد ... ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا زمان ولا مكان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء، ولا للجوهر ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثربة"^(٤٣). وهكذا يتفق "الكندي" مع كثير من متكلمي الإسلام الذين سلباً صفات عن الذات، لأنهم كانوا يتحرجون من أثبات صفات الله ويلتزمون ما أطلق الله على نفسه من أسماء في القرآن.. ومن هذا الوجه كان الكندي أدنى إلى الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي من غيره من المتكلمين^(٤٤).

٢- الفارابي

إذا كان الفارابي قد أخذ عن أرسطو فكرة القوة والفعل والممكن والضوري وحولها إلى نظرية الإمكاني والوجوب وجعلها في أساس تقسيم الكائنات فضلاً عنه نظرية المحرك الأول وأنه عقل محض منزه عن المادة والقسمة، وكذلك اعتماده برهانه العلة والمعلول والحركة والمحرك في أثبات وجود الله. وإذا كان قد أخذ عن أفلاطون فكرة الإله المتعالي عن مخلوقاته، فهو المثال الأعلى لكل تمام وكمال. وعن الأفلاطونية المحدثة علاقة الله بالكائنات، تلك العلاقة غير المباشرة ولكن بواسطة عقل يفيض عن علمه وقدرته، فإنه أخذ من الإسلام بشكل عام والمعترلة بشكل خاص، فكرة أن

الصفات هي عين الذات غير متميزة منها، وإذا أطلقها الإنسان على الله فما ذلك إلا من باب المجاز^(١٤٥). فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل. هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم... وكذلك الحال في أنه عالم ... فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم^(١٤٦). وهكذا في باقي الصفات مثل: أنه حكيم، وأنه حي، فلكل صفة أو قدرة أو كمال فيه، هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه: هو الأول والآخر، هو الباطن والظاهر، هو الأصل والصورة، هو الشكل والمضمون^(١٤٧).

ثانياً: موقف ابن سينا من الصفات الإلهية

تابع ابن سينا الفارابي في نفي الصفات الإلهية نفياً تاماً لأنها - في حالة ثباتها، توجب التعدد وتتدخل الكثرة في الذات الإلهية - وقد ثبت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف: فلابد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات، وبين ما لا يؤدي حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة^(١٤٨). أذن العمدة في مذهب الفلسفه، أنهم يقولون: ذات المبدأ الأول واحدة، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه، ولا الإضافة توجب كثرة^(١٤٩). فواجد الوجود عند ابن سينا، هو "مبدع المبدعات.. هو الوجود المحسن والحق المحسن والخير المحسن والعلم المحسن والقدرة المحسنة والحياة المحسنة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد^(١٥٠). فقد تبين أن "الأول لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو

البرهان على كل شيء.. وأنه إذا حققت فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه^(١٥١)، ومن الواضح هنا أن أكثر الصفات التي يسبغها ابن سينا على الذات الإلهية هي صفات سلبية، لكونها إذا كانت سلبية أو إضافة على حد سواء "ليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة"^(١٥٢). وهذه الصفات السلبية هي السبيل الوحيد لتعريفه، إذ لا يمكننا أن نصفه بأكثر من أن سلب عنه اتصف بما يتصل به غيره، مادام غير محدد بحدود الموجودات الأخرى، فنصفه من ثم بكل ما يبعد الجسمية والشريك عنه، "إذا قيل له الواحد، لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكلم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك"^(١٥٣). وشبيه بهذا المعنى، إذا قلنا "جوهر" فإنما يعني الوجود مسلوباً عنه الكون في موضوع، وليس في هذا ولا في أمثاله موجب للكثره والمغايره، وأما الصفات الثبوتيه أو الإيجابية، فإذا قلنا: إن واجب الوجود تام الوجود، فلأنه ليس شيء من وجوده وكمالاته وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائقه عنه^(١٥٤). وإذا قلنا: إنه مريد، فإن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة لذات علمه، ولا مغايرة لمفهوم علمه، فإن العلم الذي له بعينه الإرادة التي له، وكذلك إن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً وأن الإرادة نفسها تكون جوداً^(١٥٥)، وهكذا "إذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من (الوجود)"^(١٥٦). ودليل ابن سينا على ذلك، إنه يجب أن لا تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته، وذلك لأن كل ما لها صفتة، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقوله لصورة معقوله، ولا صورة معقوله في

مادة معقوله، ولا له قسمة، لا في الكم ولا في المبادىء، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث^(١٥٧). ثم أن الصفات من العلم والقدرة وغيرها، ليست داخلة في ماهية ذاتنا، بل هي عارضة، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول لم تكن داخلة في ماهية ذاته بل عارضة مضافة إليه، وإن كانت دائمًا له، ورب عارض لا يفارق يكون لازمًا للماهية، تابعًا للذات، والذات سبب له، فيكون معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود^(١٥٨).

ثالثاً: صفات الله

١- العلم^(١) الإلهي

تعهيد

يقول ابن سينا "إدراك الشيء" هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ... فإذاً أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذاً أدرك، .. مما لا يتحقق أصلًا، أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك، غير مباين له، وهو الباقى^(١٥٩)، وهكذا يكون "كل إدراك إنما هوأخذ صورة المدرك فإن كان لمادي، فهوأخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً ما^(١٦٠)، وبذلك فالحس يأخذ الصورة من المادة، والخيال فإنه يرى الصورة المتزوعة عن المادة، والوهم يتعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجرييد، لأنه ينال المعانى التي ليست في ذواتها بمادية، أما الإدراك العقلى فهو الإدراك المجرد عن المادة من كل وجه^(١٦١). أذن "العلم عرض يحل النفس"^(١٦٢).

٢- الأصول الفلسفية^(٢)

يمكن القول أن البحث في مشكلة العلم الإلهي لم يتبلور بشكل واضح، نظرية ذات أبعاد فكرية في الفكر الفلسفي اليوناني قبل أفلاطون، أرسطو، اذ

أنصب الاهتمام - آنذاك - على البحث في طبيعة الكون ونظامه من دون سائر المشكلات الإنسانية الأخرى، فنظر في الطبيعة ومحتوها، وظواهرها المتعددة، وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وخيال^(١٦٣). وقد شذَّ "أكسيون فان" عن ذلك الجو السائد، فارتفع بعقله فوق حكايات قدماء الشعراء، وصرف جهده إلى القول بنظام أسمى من التجربة، وأنه لا يوجد غير إله واحد، أرفع الموجودات السماوية والأرضية، ليس مركباً على هيئتتنا، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ولا متحركاً ولكن ثابت، كله فكر، وكله سمع، يحرك الكل بقوة عقله وبلا عناء^(١٦٤). وهذا كلام في التوحيد والتزيه جعل الشهروستاني يقول عنه إنه "كان يقول: أن المبدع الأول هو إنية أزلية دائمة ديمومة القدم"^(١٦٥).

أما أفلاطون، فقد كان يؤمن بالله أعلى، ولكن لا بمعنى الإله كما نفهمه الآن ... بل هو نفس، ومحرك متحرك بالذات، وأن المثال للخير مستقل عن الله بل هو فوقه لأن النموذج الذي بواسطته صنع الله العالم^(١٦٦). ومعنى ذلك؛ إن الأساس الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل التي هي كليات عقلية خالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر أذن الأساس المطلق للعالم هو الفكر^(١٦٧). وفيما له علاقة بموضوع العلم الإلهي، هو تأكيد أفلاطون على أن الأشياء التي لا ينبغي للإنسان أن يجهلها: أن له صانعاً، وإن صانعه يعلم أفعاله، وهو إنما يعرف "بالسلب" ، أي: لا شبيه له ولا مثال^(١٦٨). وأما ارسطو، فقد كان الباعث عليهم له في ميتافيزيقاً من أولها إلى آخرها هو الرغبة في اكتساب تلك الصورة من المعرفة التي يصدق عليها أكثر من غيرها اسم الحكمـة، حتى إنه كان في أبحاثه عن الوجود أقرب إلى أن يكون باحثاً في نظرية المعرفة وليس باحثاً ميتافيزيقياً.. وأن مزج بين بحثي الميتافيزيقا والمعرفة مزجاً جعله يعالج الموضوعين في آن واحد^(١٦٩). فيتدبر لتوضيح تصوره عن علم المحرك الأول من فكرة المحرك الأول نفسها، أي بكونه محركاً أول، فتجد أنه

يتتصف أول ما يتصف بأنه فعل ممحض لأنه صورة ولا يوجد فيه أي أمتداد، أذن هو عقل وروح ماهيته التعلق فحسب، لأن العمل بمعنى الإنتاج يدل على النقصان، ولأن شرف التعلق بشرف الموضوع، فموضوع تعلقه هو الخير الممحض، أي المحرك الأول، أذن موضوع التعلق بالنسبة إلى الله هو ذاته، وهذا معناه أن العقل والعاقل والمعقول بالنسبة إلى الله شيء واحد، فهو عقل وعاقل ومعقول^(١٧٠). وهذا يعني أن الله بنظر أرسطو لا يعلم غير ذاته. وعلى اتجاه معاكس لهذا الاتجاه الأرسطي، برب الاتجاه الأفلاطوني المحدث، الذي يرى أن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ... وأنه واحد عظيم.. إذا قلنا أنه لا نهاية له، لا يعني أنه لا نهاية له بأنه جهة أو عدد، لكن نعني أنه لا يحيط بقوته شيء.. وليس فيه شيء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم، بل هو العلم الذي لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر، لأنه هو العلم الممحض الأقصى المحيط بكل علم وعلة العلوم^(١٧١). وهذه محاولة واضحة لتجريد فكرة "الله" من كل ما يومهم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، فيحاول أن يسلب عن الله كل الأفكار أو الصفات التي من الممكن أن توهم بأن هنالك تعددًا أو تركيباً^(١٧٢) - أذن، الله تعالى - بحسب أفلوطين - لا يوصف بالعلم، لأن العلم يقتضي القسمة وهذا يتنافي مع البساطة، فالعلم يتركب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، حيث يوجد فيه أنقسام بين العاقل والعقل من ناحية، وبين العاقل والمعقول من ناحية أخرى، وهذا يؤدي إلى القسمة، وبعدة إلى التركيب، وبذلك لا يكون الله عاقلاً، أي عالماً، كمالاً يقال: إنه عاقل للذاته، لأن ذلك يؤدي إلى القسمة، ونفي البساطة، وكذلك في باقي الصفات^(١٧٣).

أولاً: العلم بالكليات أم بالجزئيات

وَجَدَ ابْنُ سِينَا نَفْسَهُ بِأَزْأَرٍ ثَلَاثَ نَظَرِيَّاتٍ فِي صَفَةِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ.

الْأُولَى - نَظَرِيَّةُ أَفْلَاطُونَ وَأَفْلُوطِينَ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ الْمِبْدَأَ الْأُولَى هُوَ فَوْقَ كُلِّ وَصْفٍ، وَخَاصَّةً الْوَصْفُ بِالْعِلْمِ، لِأَنَّ هَذَا القَوْلُ يَتَضَمَّنُ ثَانِيَّةَ الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ.

الثَّانِيَةُ - نَظَرِيَّةُ ارْسَطُو الْقَائِلَةُ بِأَنَّ اللَّهَ عَقْلٌ مَحْضٌ يَتَحَدَّدُ فِيهِ الْعَاقِلُ وَالْمَعْقُولُ، فَمَعْقُولُهُ هُوَ ذَاتُهُ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُ ذَاتِهِ، وَهُوَ يَجْهَلُ كُلَّ مَا عَدَاهُ أَيْمَانَ الْعَالَمِ.

الثَّالِثَةُ - مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مُثْقَلٌ ذَرَّةً فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، فَهُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ^(١٧٤).

هَذَا مِنْ جَهَةٍ، وَمِنْ جَهَةٍ أُخْرَى أَنَّ لِابْنِ سِينَا مَقْدَمَاتٍ تَعْدُ بِمِثَابَةِ الْأَرْضِيَّةِ الْفَكْرِيَّةِ الَّتِي أَنْطَلَقَ مِنْهَا فِي بَنَاءِ مَوْقِفِهِ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ، وَأَوْلَى هَذِهِ الْمَقْدَمَاتِ، أَنَّ وَاجْبَ الْوِجُودِ لَيْسَ جَسْمًا، وَلَا مَادَّةً جَسْمًا، وَلَا صُورَةً جَسْمًا، وَلَا مَادَّةً مَعْقُولَةً لِصُورَةِ مَعْقُولَةٍ، وَلَيْسَ لَهُ قَسْمَةٌ وَلَا كُمٌ لَا فِي الْمِبَادَئِ وَلَا فِي الْقَوْلِ، هَذَا مِنْ جَانِبِهِ، وَمِنْ جَانِبِ آخَرِهِ، أَوْ بِالْأَخْرَى الْمُقْدَمَةُ الْأُخْرَى، هِيَ فَكْرَةُ "الْوِجُودِ وَالْمَاهِيَّةِ"، حِيثُ رأَيْنَا ابْنَ سِينَا يَرَى أَنَّ الْأُولَى لَا مَاهِيَّةُ لِهِ غَيْرُ الْإِلَيْنَيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ فَصْلَ الْمَاهِيَّةِ عَنِ الْوِجُودِ يَعْنِي جَعْلَهُ مَتْجَزاً، وَفِيهِ شَيْءٌ مَا بِالْقُوَّةِ، وَهَذَا لَا يَلْتَامِ وَاجْبَ الْوِجُودِ وَبِمَا أَنَّهُ خَالٌ مِنِ الْقُوَّةِ، وَكُلُّ شَيْءٍ فِيهِ بِالْفَعْلِ، أَذْنُهُ هُوَ بِسِيطٌ، وَكُلُّ ذَلِكَ رأَيْنَا مَعَزَّزاً بِالنَّصُوصِ فِي الصَّفَحَاتِ الْقَلِيلَةِ السَّابِقَةِ. يَرَى ابْنُ سِينَا أَنَّهُ لَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ وَاجْبَ الْوِجُودِ يَعْقُلُ الْأَشْيَاءَ مِنْ الْأَشْيَاءِ، وَإِلَّا فَذَاتُهُ إِمَّا مَتَقْدَمَةٌ بِمَا يَعْقُلُ، فَيَكُونُ تَقْوِيمُهَا بِالْأَشْيَاءِ، وَإِمَّا عَارِضَةٌ لَهَا أَنْ تَعْقُلُ، فَلَا تَكُونُ وَاجْبَ الْوِجُودِ مِنْ كُلِّ جَهَةٍ، وَهَذَا مَحَالٌ^(١٧٥)، وَسَبَبَ هَذَا الْمَحَالِ إِنَّهُ لَوْلَا أَمْرُ مَنْ خَارَجَ لَمْ يَكُنْ هُوَ بِحَالٍ، وَيَكُونَ لَهُ حَالٌ لَا يَلْزَمُ

عن ذاته بل غيره، فيكون لغيره فيه تأثير^(١٧٦). وبما أن المبدأ الأول هو مبدأ كل وجود، فيلزم من ذلك أنه لا بد يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، وال الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ويتوسط ذلك بأشخاصها^(١٧٧). وهكذا فإن واجب الوجود لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة، عقلاً زمانياً مشخصاً^(١٧٨)، وهكذا يمضي فيلسوفنا قدمًا في الكشف عن بناء موقفه من هذه القضية بخطوات متدرجة، فيتابع القول "إنه لا يجوز أن تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معروفة، وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها معروفة غير موجودة، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخيص لم تكن معقوله بل محسوسة ومتخيلة"^(١٧٩). وهنا يصل فيلسوفنا إلى ما يشكل مركز الثقل في موقفه أزاء هذه المسألة، حيث أن ثبات هذه الأفعال والتعقلات للواجب الوجود، إنما تشكل نقصاً له "بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض"^(١٨٠)، هكذا نرى فيلسوفنا وقد أهمل النظرية الأفلاطية التي جردت الله من العلم، وأكمل النظرية الارسطية التي ترى أن الله لا يعقل غير ذاته، بروح إسلامية قرآنية ترى أن الله بكل شيء محيط^(١٨١). أما علم الله بالجزئيات، ومع ميله إلى تفضيل الإدراك أو العلم الكلي، إلا أنه يلحق الإدراك الجزئي بالإدراك الكلي، أي أنه لا ينسب إلى الله العلم بالجزئيات إلا في كونها كلية فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمًا

زمانياً، حتى يدخل فيه الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر^(١٨٢). فإن العناية هي إحاطة علم الأول: بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن نظام^(١٨٣). أي أن الله بعلمه للكليات، ونفوس الأفلاك يادراها للجزئيات، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوعاً للقول بالعنابة بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان وهذا يمكنا من تعليل الوحي وما إليه^(١٨٤).

ثانياً: علم الله لامتناه

استناداً إلى ما تقدم، وعلى أساس أن العلم الإلهي لا يتغير بتغير الشخصي المعلوم، فإن أسبابه تكون كلية وإن كانت للشخصي أسباب جزئية مشخصة له فإن لكل سبب جزئي مشخص مبدءاً كلياً يستند إليه، فهو يعرف ذلك الجزئي أيضاً بأسبابه، ويعرف الأشياء غير المتناهية على ما هي عليه من اللاتاهي بأسبابها^(١٨٥). وواجب الوجود إن كان "يعلم الأشياء غير المتناهية، فعلمه غير متناه"^(١٨٦). والأصل في ذلك يعود إلى أن "سبب وجود كل موجود هو أن، يعلمه، فإذا علمه فقد حصل وجوده وهو يعلم الأشياء دائماً"^(١٨٧)، إذن علمه تعالى غير متناه، لعدم تناهي ذاته المقدسة، إذ إن علمه عين ذاته، فلو كان علمه متناهياً، لكان محدوداً، ولو كان محدوداً لكان له ماهية، ولو كان له ماهية، لزم أن يكون مخلوقاً حادثاً، وهذا لا يجوز بحقه تعالى، فهو موجود بسيط غير متناه^(١٨٨).

٢- الإرادة (*) الإلهية

صفة الإرادة من أكثر الصفات الإلهية إثارة للاختلاف والسباق بين الفرق والمذاهب الإسلامية. لكونها مسألة تربط ارتباطاً وثيقاً بمسألتي: العلم الإلهي،

وإيجاد العالم، ولهذا السبب أخذت جانباً كبيراً من التفكير الفلسفى
والكلامى^(١٨٩).

يُجدر بنا قبل الخوض في تفاصيل المسألة عند ابن سينا، العروج على الفارابي، لتلمس أصول المسألة قبل ابن سينا. يقول الفارابي "إن الإنسان قد يتقدم فيختار الأشياء الممكنة، وتفع إرادته على أشياء غير ممكنة؛ مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت والإرادة أعم من الاختيار؛ فأن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختياراً"^(١٩٠). وهكذا، فالفاعل الأول لا تقدم إرادته على فعله، لأن العلم والقدرة والإرادة والأحداث، واحد في الله تعالى وفي العقول المفارقة، ويكتفى أن يعلم الله شيئاً ليفكر به، ويريده ويدعوه على النحو الذي أراده وفي اللحظة التي أدركه بها^(١٩١). فمتى وجد للأول الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره^(١٩٢). إذن فعل الله - المتضمن إرادته وعلمه - الذي لا ينطوي على قلبية وبعدية - لا يخضعان لمدلول زمانى، لأن الله هو الذي يعطي الكائنات وجودها الأبدى، وهو الذي يدفع عنها العدم مطلقاً^(١٩٣). يقول ابن سينا "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته، وهذه الأشياء كلها مراده لأجل ذاته، فكونها مرادله ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ... وواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، فإن حدث منه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض واجب الوجود بذاته. فإذاً يجب أن تكون إرادته علمية"^(١٩٤)، أي متزامنة مع علمه، وهذا ما رأيناه عند الفارابي، وهو يؤكّد ما ذهنا إليه من ارتباط موضوع الإرادة بموضوعي العلم وإيجاد العالم، وذلك لأن "كل فعل يصدر عن علم فإنه لا يكون بالطبع ولا بالعرض، فإذاً يكون بالإرادة"^(١٩٥)، ثم أن "كل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده. فإذاً الأشياء كلها مراده لواجب الوجود، وهذا المراد هو المراد الحالى من الغرض في رضاه.. ومثال الإرادة فيما

نحن أنا نريد شيئاً فنشتاقه لأننا محتاجون إليه، ولكن واجب الوجود يريده.. ولكنه لا يشتق إليه لأنه غني عنه، والغرض لا يكون إلا مع الشوق^(١٩٦). وهكذا نصل إلى ما يخص موضوعنا، أي الإرادة من حيث التناهي واللاتناهي، يقول ابن سينا قد عرف إرادة واجب الوجود بذاته وأنها بعينها علمه، وهي بعينها عنایة^(*)، وأن هذه الإرادة غير حادثة^(١٩٧). وغير حادثة بمعنى لا متناهية، أذن الإرادة الإلهية عند ابن سينا غير متناهية.

٣- القدرة الإلهية

١- الأصول

القدرة الإلهية من الموضوعات التي احتلت حيزاً كبيراً سواء عند المتكلمين^(١٩٨) أو الفلاسفة، إلا أننا لم نجد عند الكندي - مع مجده الضخم في إثبات وحدانية الله - نصاً صريحاً بخصوص هذه المسألة، بل وجده يقول^{*} الواحد الحق أذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته، إلا عاد ودبر^(١٩٩)، وهذا النص أشاره كافية، في حالة الرجوع إلى تعريف القدرة وعلاقتها بالقوة، وقد خصص استاذنا الالوسي فصلاً كاملاً عن طبيعة الله وصفاته في كتابه (فلسفه الكندي) لم يأت ذكر فيه - حتى في مبحث صفات أخرى لله - للقدرة أو الإرادة أو الجود أو الابتهاج^(٢٠٠) - غير أن للدكتور جعفر آل ياسين رأياً دقيقاً في هذه المسألة، يتلخص في أنه قد يفهم من نظرية بناء العالم عند الكندي، وافتراضه علتين إحداهما قريبة هي الفلك الأقصى، وثانيهما بعيدة هي الله، قد يفهم من ذلك أن الكندي يتبعه بقدر أو باخر عن روح الدين، ما يدفع بالقارئ إلى الأنبهار والدهشة لموقف الكندي المؤمن بهذه الوقفة التي لم تكن في الحسبان!.. ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأي الجريء ليقول أن كل ذلك يحدث بقدرة الله الذي منع الفلك هذه

الاستطاعة فكان بمحاجتها علة قريبة للكون^(٢٠١) - أما الفارابي، فله أيضاً قصة مع هذه الصفة، لكنها قصة أخرى، فقد يشار إلى أنه جعل (الأول) يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقول الصادرة عنه تعقل ذاتها وتعقل واجب الوجود نفسه - فكأن أبا نصر أعطى قدرة للمتأخر ذاتاً أكثر مما للأصل! ... ولكن الحقيقة التي تكمن في فلسفة الفارابي أنه حول (الأول) - وهو الله - مصدراً للجميع الموجودات، ويعود الفرق الرئيس بينه وبينها، هو أن كل صفة أو قدرة، هي عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تضاف إليه ... وهكذا نجد أن صفة القدرة تأخذ جانب الصدارة في رأيه، فالله يوصف بها من حيث تعقله بالقياس إلى مقدوراته^(٢٠٢).

بـ - موقف ابن سينا

بعد أن يعرف فيلسوفنا القدرة؛ وهي أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يكون معها شيء آخر. يأتي على المقارنة بين خصائص القدرة الإلهية مقابل سماتها عندنا، ولأن الشق الثاني ليس في صلب اهتمامنا، فسنبحث القدرة الإلهية فحسب مرتبطة بعلمه فإنه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء، وهي حالية عن الإمكان وهو صدور الفعل عنه يارادة فحسب وهي فيها العقل فقط، فإن لم يعد أن قدرته هي بعينها إرادته وعلمه كان في صفاته تكثير، ثم أنه ليست فيه لغرض البتة غير ذاته^(٢٠٣)، وعن تعلق القدرة بالمشيئة، فإن الثابت عند الجمهور أن القادر هو من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، إلا من يريد فيفعل أولاً يريد فلا يفعل دائماً. فإن هنا أشياء مقرّ بها، صحتها أن الخالق لا يريده فقط ولا يفعله، وهو مع ذلك قادر على فعله، مثل الظلم^(٢٠٤). فإذا "قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واحد الوجود، مضافاً إلى أن وجود غيره، إنما يصح عنه على النحو الذي ذكره"^(٢٠٥).

إذن، القدرة حين تنسى إلى الأول، تخرج على مفهومها العرفي المتداول الذي يجعلها مجرد "قوة" مادام صدور الأشياء عنها يتوقف على المرجع، فالقدرة المنسوبة إلى الأول - انطلاقاً من واجبيته - هي بالقوة، وذلك معناه أنه متى شاء فعل^(٢٠٦). وعليه، فإن سينا ينتهي إلى جعل القدرة في الأول بالفعل، لأنها لا تتصور على نحو الإمكان إلا إذا جعلنا تلك القدرة في حاجة إلى مرجع آخر موافق لقوى النفس أو غيرها، وفي الحالتين لا تكون هذه القدرة اختيارية، لذا فهي في واجب الوجود قدرة ذاتية وواجبة وفعالية. وهنا لا يفوتنا أن نلحظ الصلة بين فكرة قدم العالم عند ابن سينا مع موقفه هذا من القدرة، فلthen كانت القدرة عند الأول ذاتية لا تبعث من مرجع أو مخصص، فإن وجود العالم يكون أزلياً. فلا يجوز أن يصدر عن الأزلي إلا أزلي، مع عدم إغفال أو تناسي أن القدم عند ابن سينا - فيما يخص الله والعالم - قدماً ذاتياً وليس زمانياً.

٤- الحكمة^(*) الإلهية

١- الأصول

يقول الفارابي "إنه حكيم. فإن الحكم هو في أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم أفضل الأشياء. وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يزول"^(٢٠٧)، فلذلك "هو حكيم لا بحكمة استفادها بعلم شيء آخر خارج من ذاته، بل في ذاته كفاية في أن يصير حكيمًا لأن يعلمهها"^(٢٠٨). إذن الله علم وعالِم لا يحتاج إلى ذات أخرى يستفيد منها لأنه ينبع كل المعارف وإذا أدرك ذاته فقد عقل الأشياء جميعاً، وهو حكيم لأن الحكمة هي معرفة الأشياء بأفضل علم، وأفضل العلم هو الكامل الدائم الذي لا يعتريه تبدل ولا زوال. وذاك هو علمه تعالى^(٢٠٩).

يقول ابن سينا "الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الأول.. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام. والعلم التام في باب التصورات أن يكون التصور^(١) بالحد، وفي باب التصديق^(٢) أن يعلم الشيء بأسبابه أن كان له سبب. فأما ما لا سبب له فإنه يتصور بذاته ويعرف بذاته، كواجب الوجود ... ويقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو من يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده في حفظ وجوده بحسب الإمكان^(٣)".

وفي نص آخر يقول "واجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه، إذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من الأشياء التي هي من خارج، فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه، محكم في فعله. فهو الحكيم المطلق"^(٤). ثم يستدل بالأية القرآنية الكريمة رَبَّنَا الَّذِي أَغْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى^(٥)، على أن الهدامة هي الكمال الذي لا يحتاج إليه وجوده وبقاوته، والخلق هو الكمال الذي يحتاج إليه وجوده وبقاوته.. فالحكماء يسمون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لا يحتاج إليه في بقائه هو الكمال الثاني^(٦).

٥ - الجود^(٧) الإلهي

١ - الأصول

يقول الفارابي "الأسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الأشياء التي لدينا، منها ما يدل على ما هو الشيء في ذاته، لامن حيث هو مضاد إلى شيء آخر، مثل الموجود الواحد والحي، ومنها ما يدل على ما هو للشيء بالإضافة إلى شيء آخر خارج عنه، مثل العدل والجود، وهذه الأسماء، أما فيما لدينا،

فأنها تدل على فضيلة وكمال... وأمثال هذه الأسماء متى نقلت وسمى بها الأول، قصدنا أن يدل بهما على الإضافة التي له إلى غيره بما فاض عنه من الوجود، فيتبين أن لا نجعل الإضافة جزءاً من كماله، ولا أيضاً نجعل ذلك الكمال، المدلول عليه بذلك الأسم، قوامه بتلك الإضافة، بل ينبغي أن تدل به على جوهر وكمال تتبعه ضرورة تلك الإضافة. وعلى أن قوام تلك الإضافة بذلك الجوهر، وعلى أن تلك الإضافة تابعة لما جوهره. ذلك الجوهر الذي دلَّ بذلك الأسم^(٢١٤). وهكذا يستمر الفارابي في التفرقة بين صفات واجب الوجود، وصفات الموجودات الممكنة الوجود، وصفات الأول في ذاته لا من غيره، بمعنى أنه تعالى لم يستفدها من خارج.

ب - موقف ابن سينا

يقول ابن سينا "الجود هو إفادة الخير بلا غرض. والإفادة على وجهين: أحدهما معاملة والآخر جود، فالمعاملة.. ما يكون للمعطى رغبة أو غرض ... والجود حيث لا يكون عوضاً ولا غرضاً.. وواجب الوجود فعله وإرادته كذلك. فأذن فعله هو الجود المحسن^(٢١٥). وفي نص آخر يقول "أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض... فمن جاد ليشرف أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي، لشيء يعود إليه"^(٢١٦). وهكذا إذا قال قائل عن "الأول: جواد، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب، بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته"^(٢١٧). وهكذا يتولد - وهذا ينطبق على كل الصفات - من وصفي الإضافة والسلب للأول أسماء كثيرة لا توجب كثرة في ذاته^(٢١٨).

المبحث الثالث: صلة اللامتناهـي بـمـوـضـعـاتـ الـعـلـمـ الطـبـيـعـيـ

للمقصد الأول: الهيوي والصورة.

للمقصد الثاني: النفس على مستوى التنالول الميتافيزيقي.

للمقصد الأول: الهيوي والصورة

أولاً - محض المذهب السليقة في تكوين الجسم

يتبع ابن سينا - في منهجه - خطى ارسطو الذي عرف عنه أنه يعين موضوع البحث، ثم يسرد الآراء في هذا الموضوع ويمحضها، ثم يسجل الصعوبات، وأخيراً ينظر في المسائل نفسها. وهكذا نرى ابن سينا يرتكز في المنهج على دعامتين أساسيتين: أولاهما، عرض آراء السابقين ونقدما وذكر ما اختلفوا فيه ومن ثم حل شكوكهم، ويمكن وصف هذه الخطوة الأولى بالتحليلية أو التفكيكية. وثانيهما؛ إثبات الرأي الحق في بيان رأيه وتكون نظريته، ويمكن وصف هذه الخطوة الثانية بالتركيبية أو البنائية.

يعرض ابن سينا المذاهب المختلفة التي عالجت موضوع مم يتكون الجسم الطبيعي، فيقول: "فمنهم من جعل لها تأليفاً من أجزاء لا تتجزأ البتة، وجعل كل جسم متضمناً لعدة منها متناهية، ومنهم من جعل الجسم مؤلفاً من أجزاء لا نهاية لها، ومنهم من جعل كل جسم أما متناهي الأجزاء الموجودة فيه بالفعل وأما غير ذي أجزاء بالفعل أصلاً" ^(١٩). وليس بعيداً عن هذا المعنى يقول في نص آخر "فقاتل يقول أن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزؤاً متناهياً، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة، وقاتل يقول أن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل وقاتل يقول أن الأجسام

الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام، أما متشابهة الصورة كالسرير، وأما مختلفتها كبدن الحيوان^(٢٠).

إذن المذاهب السابقة في موضوع تركيب الجسم^(٢١) هي:

- ١- مذهب الجوهر الفرد: أي مركب آحاد لا تتجزأ، لا بالوهم، ولا بالفعل.
- ٢- مذهب الانقسام اللانهائي: أي أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها.
- ٣- مذهب الجسم غير مركب، بل هو واحد بالحد والحقيقة.

١- مذهب الجوهر الفرد^(٤) - الجزء الذي لا يتجزأ

١- صورة المذهب

تعود أصول هذه النظرية إلى المذهب الذري اليوناني، المتمثل بديمقرطيطس المؤسس الأول للنظرية الذرية في صورتها الأولية، ومنه استمدّها أبيقورس، فيما بعد^(٢٢). حيث يحد ذلك المذهب الجسم " بأنه جوهر طويل عريض عميق"^(٢٣)، أي أن الأبعاد الجسمية قائمة فيه بالفعل.

أما في الفكر الإسلامي، فإذا كانت المصادر التي بين أيدينا تجمع على أن أبو الهديل العلاف (ت ٢٣١هـ) كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ^(٢٤)، فإن تلك المصادر لا تختلف أيضاً على أن هذه المسألة أثيرت أول ما أثيرت في مسألتي علم الله وقدرته^(٢٥) سبحانه وتعالى، وذلك في سياق علم الكلام الإسلامي، ويمكن إجمال المتألتين بشكل مختصر كالتالي: مسألة علم الله: إذا كان الله تعالى ((لا يغُرُّ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ))^(٢٦)، و((الا إِنَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ))^(٢٧)، و((وَأَخْصَى كُلُّ شَيْءٍ عَدَدًا))^(٢٨)، فهذا معناه أن أشياء العالم محصورة ومعدودة وقابلة للإحاطة والإحصاء، ومن ثم فإن العالم متناه يحيطه علم الله تعالى. وبعبارة أخرى: أنه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلاماً لأن الجزء هو جزء من كل بطبعية الحال، والعكس صحيح

أيضاً، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلاماً فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. إذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابلة للعد، وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد معين لا تتعداه، أي عند جزء لا يتجزأ^(٢٩).

لكن هذه القضية سرعان ما وظفت - وعلى نطاق واسع - في القضية الأساسية في علم الكلام، قضية حدوث العالم التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات^(٣٠). فأما الخالق فإنه لا يمكن إدراكه بالفكر ولو سلباً، وعباراتهم المشهورة في الكلام عن الله، وهي قولهم «(بلا كيف)»، تقف سداً منيعاً دون كل نظر بالفكر في ماهية الله أو في صفاته^(٣١). وأما المخلوقات فهي تنقسم إلى جواهر أفراد سواء أكانت أجساماً أم أعراضاً أم مكاناً أم زماناً، اعتماداً منهم على مبدأ ((التجويز)) الذي يقول بإمكان كل تخيل سوى المستحيل العقلي.^(٣٢)

ولزيادة البيان، فإن استدلالهم في ذلك يقوم على أن العقل يوجب على العالم أما أن يكون قدرياً أو حادثاً، وإقرار القدم والحدث إنما يقوم على طبيعة تلك الأشياء التي تكونه والتي لا بد أن تقف عند حد معين "فإن الخردة لا يجوز أن تجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ"^(٣٣) وإنما لو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لما كانت بعض الأجسام أكبر من بعض، وكانت النملة تساوي في المقدار الفيل، فإذا كان الجسم عند العلاج هو الطويل العريض العميق، فإن الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ (الذرة)، الذي ليس بذي طول ولا عرض ولا عمق، من المحال أن يكون جسماً^(٣٤). وذلك لأن أبا الهذيل لا يؤمن إلا بالجسم الذي وجد بالفعل وتكون من أجزاء.^(٣٥)

والجدير بالذكر أن الفلاسفة^(٣٣) قد رفضوا نظرية الجوهر الفرد، عدا أبي بكر الرazi^(٣٧) (ت ٢١٣هـ). فقد رفضها الكندي^(٣٨)، والفارابي^(٣٩)، وابن سينا^(٤٠)، والحسن بن الهيثم^(٤١)، والغزالى^(٤٢)، وابن رشد^(٤٣). أما المتكلمون فقد قال بها جمهورهم^(٤٤). فيما رفضها النظام المعتللي،^(٤٥) وابن حزم الأندلسي^(٤٦)، وابن تيمية^(٤٧) وابن قيم الجوزية.^(٤٨)

ب - نقد ابن سينا لذهب الجوهر الفرد

يوجه ابن سينا نقده لهذه النظرية في أدلة توزع بين كتبه المختلفة^(٤٩)، إلا أنها تتجه نحو إبطال تلك النظرية.

١- دليل الانقسام والتداخل

يرد هذا الدليل في "السماع الطبيعي" "بالشكل الاتي" "والجزء الواحد لا ينقسم من حيث هو واحد، وإذا أضيف إليه آحاد وأمثاله لم يخلAMA أن تكون بالإضافة على سبيل المماسة، أو على سبيل المداخلة، أو على سبيل الاتصال.. وإن كان على سبيل المداخلة لم يحدث منها قدر وإن بلغت أضعافاً لا نهاية لها في الوجود^(٥٠).

وأما في "النجاة" ((كل ما لا يتجزأ لا يتصادم، إلا على سبيل التداخل، وكل ما لا يتصادم إلا على التداخل، فلا يتأنى أن يترکب منه شيء أعظم منه بل جسم. فإذا الأجزاء غير المتتجزة لا يتأنى أن يترکب عنها مقدار ولا جسم^(٥١)). وفي "الإشارات" يرد هذا الدليل على هذا النحو "من الناس من يظن أن كل جسم ذي مفاصل تتضمن عندها أجزاء غير أجسام، تتألف منها الأجسام، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام: لا كسرأ، ولا قطعاً، ولا وهماً، ولا فرضاً؛ وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التصادم. ولا يعلمون أن الأوسط، إذا كان كذلك، لقى كل واحد من الطرفين

منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسر ... فحيث لا يكون ترتيب ووسط وطرف، ولا ازدياد حجم، فإن كن شيء من ذلك، لم يكن ما يكون عند توهם المداخلة من الملاقة بالأمر، بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى .^(٢٥٢)

٢- دليل التحاذني

يقول ابن سينا: " ومن الشناعات التي تلزم الجزء، أنا نعلم يقيناً لا شك فيه أنه إذا تحرك متحرك من اليمين إلى اليسار وتحرك آخر من اليسار إلى اليمين على خطين متوازيين مستقيمين، أنهما لا يزالان يتقابلان حتى يلتقيا متحاذدين، ثم يتفارقان. فإذا فرضنا أربعة أجزاء لا تتجزأ وأربعة أخرى، وركبنا من كل أربعة خطأ، وكان أحد الخطين موضوعاً بجانب الآخر، كما فعلنا في المربع الذي أنشأناه من أجزاء لا تتجزأ، وفرضنا على طرف أحدهما الطرف الذي على اليمين جزء، وعلى طرف الآخر الطرف الذي على اليسار جزء، وحركنا الجزأين حتى صار الجزء الذي على أحد الخطين وعلى طرفه الأيمن نافذاً إلى طرفه الآخر، والذي على طرف الخط الآخر وعلى طرفه الأيسر نافذاً إلى طرفه الآخر، وتهمنا أن حركتيهما متساويتان تحاذياً وتفارقان، فلا يخلوAMA أن يكون تحاذديهما على النصف، أو بعد النصف .^(٢٥٣)

٣- دليل انقسام الوسط

يقول ابن سينا: إذا توهمنا ثلاثة أجزاء على صف، وعلى الطرفين جزأين، لكل واحد منها أن يتحرك حتى يلقي الآخر ولا مانع، فإن لهما جميعاً أن يتحركا إلى أن يلتقيا، بعدهما كانوا ليسا ملتقيين فلا يخلو التقاومهماAMA أما أن يكون وكل واحد منها مستقر على كمال الوسط وقد انتقل إليه بكماله فيكونان متداخلين أو كل واحد قطع شيئاً إلى أن التقى، فإن كان كذلك، فقد انقسم

الجزء الوسط والجزءان الطرفان والجزءان المتحرّكان^(٢٥٤). وفي مكان آخر يفرض جزأين غير متجزأين، وضعا على جزأين غير متجزئين، وبينهما جزء غير متجزأ، والكل ليس هناك مانع من حركته، فليس محال أن يتتحرّك معاً حتى يتصادما، فاما أن يلتقيا عند الطرف، فيكون أحدهما لم يتحرك، فيكون التقاوهما على الجزء الوسط، فيصير الأوسط متجزئاً لأن كل واحد منها يكون قد قطع بعضه. وقد قيل أنه غير متجزئ، وهذا خلف.^(٢٥٥)

٤- دليل الشمس والظل

يقول ابن سينا: من جهة المسامتات، فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر، وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع العد المشترك بينها وبين الظل بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرك زال سنته، وكانت مسامته مع شيء آخر، فيجب إذاً تحركت الشمس جزءاً أن يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزءاً، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير، مساوياً لمدار الشمس، ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس. وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد، من الشمس أقل من جزء فقد انقسم^(٢٥٦). وقد ورد هذا الدليل بتفصيل أوسع في "السمع الطبيعي"^(٢٥٧)، ويأيّحاز بالغ في عيون الحكمة "إذا نالت الشمس عن محاذاة شخص يركز في الأرض جزءاً أما أن تزول المحاذاة جزءاً فيكون مدار الشمس ومدار طرف المحاذاة واحداً وهذا محال؛ وأما أن تزول المحاذاة أقل من جزء فانقسم، أو ثبت المحاذاة مع الزوال وهذا محال. فإذا من المحال أن يكون تأليف الأجسام من أجزاء لا تتجزأ".^(٢٥٨)

٥- دليل الوجه

يرد هذا الدليل متداخلاً مع نقد ابن سينا لمذهب الطفرة^(٤) إذ بين شناعة

قولهم بالطفرة والتفكير، وكيف حكموا بأن الرحا تفكك عند حركة أجزائها بعضها عن بعض تفككاً لا يلزم أحدهما أن يتحرك مع الآخر، وجعلوا ما يلي الوسط يسكن أكثر من سكونات ما في الطرف، وذلك لتفسير حركة الطرف التي هي أسرع من حركة الوسط.^(٢٥٩)

٢- مذهب الانقسام الالاهائي

١- صورة المذهب

انقسم مفکرو الإسلام - في موضوع مم يتكون الجسم - إلى فريقين: فريق قال بالذرة، وهو فريق المتكلمين الذين رأوا في هذا المذهب حجة يحتاجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم.^(٢٦٠) وفريق الفلسفه الذين تابعوا ارسطو في مبدأ، "لا يمكن أن يكون عظم مؤلفاً من ما لا ينقسم"^(٢٦١). وقد خرج النظام ت ٢٣١ هـ - ١٨٤٥ م، الذي وافق الفلسفه في نفي الجزء الذي لا يتجزأ^(٢٦٢)، وزعم أن لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غایة له من باب التجزو^(٢٦٣). وتعليق ذلك هو نزعة النظام الحسية، وميله إلى رأي الفلسفه خصوصاً، إذا علمنا أن مسألة إطلاعه على كتب الفلسفه مؤثرة من مصادر معتزلة.^(٢٦٤)

هنا يبرز سؤال: هل كان النظام يعني برفضه للجوهر الفرد أن الجسم له أجزاء لا نهاية لها بالفعل أم بالقوة؟، يذهب الدكتور عبد الهادي أبو ريدة إلى أن مذهب النظام في إمكانية انقسام الجسم إلى ما لا نهاية لا يتحقق بالفعل بل بالقوة^(٢٦٥). ولقد تابع فيما بعد - أبو البركات البغدادي النظام في رفضه لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند تأكده بأن الأجسام لا بد وأن تكون من هيولى أولى غير مركبة، وأن تجزئتها تكون إلى ما لانهاية بالقوة^(٢٦٦)، ولهذا أصبح الجسم عند قابلة للتکاثر والقسمة إلى ما لانهاية.^(٢٦٧)

بـ - نقد ابن سينا لذهب الانقسام اللانهائي^(٤)

الدليل الأول - يستعمل ابن سينا في هذا الدليل اسلوب الصورة المحسوسة التي تقرب للأذهان ما يصعب تصوره بالدليل العقلي فحسب، فيقول: أنه لو جاز أن ينقسم الجسم إلى غير نهاية، لوجب عن ذلك نتيجتان: الأولى؛ أن تكون الخردلة تقسم أقساماً تبلغ إلى أن تغشى أديم الأرض كله، والثانية؛ إن تكون الخردلة في أقسامها مساوية لأقسام الجبل العظيم، وهذا محال، وعليه يكون محالاً أيضاً الإنقسام اللانهائي.^(٢٨)

الدليل الثاني - يقول ابن سينا "لنفرض أن كل قسمة ممكنة في الجسم فقد خرجت بالفعل فحيثذا لا يخلو إما أن يحصل لا شيء، أو تحصل نقطه".^(٣٩) فإذا أنتهى الجسم بالقسمة اللانهائية إلى لا شيء، فذلك معناه أنه تألف أصلاً من لا شيء، وهذا محال، وأن انتهى إلى النقط، فتألfeه أصلاً من النقط، وهذا محال أيضاً، فقد "أجمع العلماء، على أن النقط كم اجتمعت لا تزيد على حجم نقطة واحدة، وأنها إنما تلتقي بالأسر، ولا يحجب بعضها بعضاً من الملاقة، ولا تتحرك إلى التأليف فتصير شاغلة مكاناً، ولا يحدث منها متصل، فيبقى أن يكون انتفاضه إلى أجسام ليس في طبيعتها أن تنفصل وتنقسم، اللهم إلا بالوهم والغرض".^(٤٠)

ـ ـ مذهب الجسم الواحد بالحد والحقيقة

يقول ابن سينا: الصورة الجسمية إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال، فإن كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلة، ثم ينفصل، فيكون هناك لا حالة شيء هو بالقوة كلامها، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال، فظاهر أن هنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً.^(٤١) وهذا الجوهر هو الهيولي. وفي مكان

آخر يقول: أن المتصل بذاته، غير القابل للإتصال والانفصال، قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرتين. فإذاً، قوة هذا القبول، غير وجود المقبول بالفعل وغير هيأته وصورته^(٢٧٢). ثم يوضح ذلك قائلاً: الاتصال الجسمي هو موجود في مادة، وذلك لأنّه يقبل الانفصال، فقوة قبول الانفصال هو شيء قابل للانفصال والاتصال، فإذاً الاتصال الجسماني في مادة^(٢٧٣).

ثانياً: الهيولي والصورة

تمهيد

تناولنا في المقصد الأول من المبحث الثاني من الفصل الثاني الجسم من حيث هو متتحرك وساكن، وما يلحق به من حركة وזמן ومكان، والآن جاء دور الجسم بما هو جسم وقائم، أي لإثبات جوهريته، والإثبات مبدأه الهيولي والصورة، بناءً على قول ابن سينا الذي مرّ بنا سابقاً^(٢٧٤): الكلام في التاهي واللام تناهي من وجهين: أحدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم، والثاني من جهة أحوال الجسم من حيث هو متتحرك وساكن^(٢٧٥). والجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أولاً بالذات - أمر بالفعل. ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولو احتجها أمر بالقوة، وحيثية الفعل غير حيّثية القوة لأن الفعل متقوّم بالوجودان والقدرة متقوّمة بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية بحيث أنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة. إذن الجسم مؤلف من مادة وصورة^(٢٧٦).

١- تناهي الأبعاد

إذاً أخذنا بنظر الاعتبار أن "الهيولي" هو الشيء المتصل القابل لأن يعرض له انفصال وانفكاك^(٢٧٧)، والمتصل له تأثيره في التاهي والتشكل الذي يؤدي

إلى إثبات حاجة الصورة الجسمية في وجودها وتشخيصها إلى الهيولي "ولكن لا من حيث ماهيتها، لأن الصورة الجسمية لا تنفك عن هيولاها إلا في الذهن".^(٢٧)، وبدليل "أن الامتداد الجسماني يلزم التناهي فيلزم الشكل".^(٢٨). أقول إذا أخذنا بنظر الاعتبار ذلك سيتجسد أمامنا معنى قول ابن سينا "الهيولي": معنى قائم بنفسه وليس موجوداً بالفعل، وإنما يوجد بالفعل بالصورة. فإن جاز أن يكون هيولي لا نهاية لها أما طبيعية وأما أشخاصها صع وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد، وقد أبطل ذلك في الطبيعتين".^(٢٩). وذلك اعتماداً على المبدأ العام الذي قرره الفارابي سابقاً وأقره ابن سينا لاحقاً، وهو عدم جواز أن يكون جسم ولا بعد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجود بالفعل بلا نهاية.^(٣٠). وثبتت ابن سينا ذلك بدللين: أولهما؛ أن كل غير متنه يمكن أن نفرض في داخله حد، ولنفرض حد آخر أبعد من الأول في بعض الجهات، ثم لنتوهم بعده يصل بين البعدين مجتازاً إلى غير النهاية، لم يخل ذلك من:

أ- أما أن يكون ما يبتدئ من الحد الثاني لو اطبق في الوهم على ما يبتدئ من الحد الأول لحاذاه أو ساوه ولم يفضل أحدهما على الآخر " وكل ما لو أطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس بأنقض ولا أزيد منه، وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثاني فهو أنقض مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول فيكون ما هو مساو أنقض - وهذا خلف ".^(٣١)

ب- وأما يفضل "فإن فضل فهو مساو، والفضل متنه، فالجملة متناهية".^(٣٢)، فإذاً لا يمكن أن يفرض بعد غير متنه في خلا أو ملاء.

وثاني أدلة ابن سينا على تناهي الأبعاد؛ وهو الدليل الذي أراد به - فضلاً عن إثبات تناهي أبعاد - بيان امتناع انفكاك الصورة عن الهيولي، على العكس من أفلاطون الذي كان "أكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة".^(٣٣). وهذه

صورة البرهان كما لخصها لنا الطوسي: كل جسم متجاه، وكل متجاه متشكل، فالجسمية لا تنفك عن الشكل، والشكل لا يحصل إلا مع المادة، فالجسمية لا تنفك عنها^(٢٨٤). إذن وجود بعد غير متجاه محال، وإذا كان متجاهياً فانحصره في حد محدود وشكل مقدر "ليس إلا الإنفعال عرض له من خارج، لا لنفس طبيعته، ولن تفعل الصورة إلا لمادتها"^(٢٨٥)

٦- الأصول والتعريف

أ - الهيولي (Hyle): لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، ومحل للصورتين الجسمية والتوعية^(٢٨٦). وإذا عدنا "قابل" أفلاطون، والذي يسمى بالوعاء أو المجل أو ذلك الهجين الذي يكاد لا يصدق.^(٢٨٧) على نحو ما هيولي، فإن ارسطو كان أكثر تحديداً وشمولاً في دراسة الهيولي حيث "أن الموضوع الأول يظن أنه جوهر أكثر من غيره ويقال مثل هذا بنوع ما هيولي وبنوع آخر الصورة وبنوع ثالث الذي منهم وإنما أقول هيولي مثل النحاس وصورة شكل التمثال الذي منها الصنم بالكلية".^(٢٨٨) وهكذا بين "أن لكل واحد من الموجودات مبدأ" هو به بالقوة فسماء المادة ومبدأ هو به بالفعل وسماء الصورة.^(٢٨٩) أما الكندي فقد عرف الهيولي بأنها "قوة موضوعة لحمل الصور، منفعة".^(٢٩٠) وعرفها الفارابي بأنها "هي التي بها يكون الجوهر المتجمس جوهراً بالقوة مثل خشب السرير فإن السرير هو سرير بالقوة من جهة ما هو خشب".^(٢٩١) علمًا أن الفارابي أطلق عليها اسم المادة^(*) ولم يقل الهيولي بينما عرفها الخوارزمي الكاتب بأنها "كل جسم هي الحامل لصورته".^(٢٩٢) وقال أبو بكر الرازى بالهيولي القديمة الموجودة بالفعل لا بالقوة بخلاف ارسطو^(٢٩٣). أما ابن سينا قد حدها بأنها "جوهر وجوده بالفعل، إنما يحصل بقبوله الصورة

الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة إلا معنى القوة، ويقال هيولي لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولي، وبالقياس إلى ما فيه موضوعاً^(٢٩٤)، فيكون الجسم "جوهرأً" مركباً من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل، فالذى له بالفعل وصورته، والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولي^(٢٩٥). ويمكن استيضاح مفهوم الهيولي عند ابن سينا بشكل أفضل في مثال الشمعة " ولو إنك أخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها أبعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة، ثم إذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها بالفعل واحداً بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر، بل حدثت أبعاد أخرى مخالفة لتلك بالعدد، فهذه الأبعاد هي التي من باب الکم"^(٢٩٦). فقد بان من تعاقب المقادير المختلفة، والأشكال المختلفة على الشمعة وجود أمر ثابت على زوال تلك المقادير والأشكال، وذلك الثابت هو موضوع هذه الأمور، وهو الجسم من حيث هو جسم، بمعنى أنه يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه، ومن إمكان الأبعاد الثلاثة فيه بان انه متصل، ثم بأن من تعاقب الاتصال والانفصال على الشمعة وجود أمر ثابت مع الانفصال تارة ومع الاتصال أخرى، وهو الذي بالقوة هو مادته، وهو الهيولي^(٢٩٧).

ب - الصورة: الأصول والتعريف

الصورة Form هي ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات، ويقال: صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل.^(٢٩٨)

الصورة عند ارسطو هي "ما الكل واحد من الأشياء صورة"^(٢٩٩)، أي هي "التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريق ما هو وهي التي تعرف ماهيتها الجوهرية"^(٣٠٠)، بينما الصورة عند الكندي "هي الشيء الذي به الشيء هو ما

هو^(٣٠١) وفيما يعرف الفارابي الصورة " هي في الجسم الجوهر الجسماني، مثل شكل السرير في السرير، فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل، فإن السرير يصير سريراً بالفعل متى حصل شكله في الخشب^(٣٠٢). وقد عرف الخوارزمي الكاتب الصورة بأنها " هي هيئة الشيء وشكله، التي تتصور الهيولي بها، وبهما معاً يتم الجسم"^(٣٠٣).

أما عند ابن سينا، فالصورة "اسم مشترك يقال على معان: على النوع وهو المقول على كثيرين في جواب ما هو، وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وهو كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني وهو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه وأجله وجد الشيء مثل العلوم والفضائل للإنسان. وعلى الحقيقة التي تقوم النوع وهو الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقأ له ويصح قوام ما فيه دونه إلا أن النوع الطبيعي يحصل به كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له"^(٣٠٤). وعليه يكون "الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل"^(٣٠٥).

أي أن الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية وهي معنى بالفعل، فصورة الجسم التي هي بالفعل تقارن شيئاً آخرأ غير له في أنه صورة أعني أنه فعل، بل يكون هذا المقارن معنى عدانياً^(٣٠٦). ويوضح النراقي هذا المعنى قائلاً: وأما الصورة فإن براءتها من المادة وإن لم يصدق إلا أن ذلك ليس على وجه الافتقار إذ الصورة مقومة للمادة أي محصلة لها^(٣٠٧). فالصور ليس من شأنها أن تخلو منها موادها، ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زالتها منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، ومن هنا يكون العدم مع المادة والصورة، مبادئ للطبيعتيات الكاتنة^(٣٠٨) والفرق بين الصور والأعراض هو "أن

الصورة ما كان من محمولات الهيولي مقومة لها فلا بد للهيولي منها أو من ضدها أن كان لها ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولي بعد أن تقوم جوهرًا جسمانياً بالفعل، فلو ارتفع ولم يخلفه ضده لم تتحجج الهيولي إليه وإلى ضده في القوام ضد وأما الأعراض فهي المحمولات التي حصلت في الهيولي بعد أن تقوم جوهرًا في القوام وذلك كالألوان والروائع^(٣٩).

وهذا يعني أن "الأجسام البسيطة مركبة من جوهر يسمى مادة وهيولي ومن متتم لهذا الجوهر بالفعل ويسمى صورة وإذا اجتمعا حصل منهما الجسم المهيأ لقبول الأعراض الجسمانية"^(٤٠). وقد أشار الفارابي قبل ذلك إلى هذا الفرق حين قال "والصور تشبه الأعراض إذا كان قوام الصور في موضوع وقوام الأعراض أيضاً في موضوع. وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض"^(٤١).

٣- تلازم الهيولي والصورة

الهيولي والصورة عند ابن سينا متساويان بالوجود لأن "الهيولي لا تسيق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولي أيضاً بل هما مبدعان معاً عن ليسية ومبدعهما يتقدم الكل بالذات"^(٤٢)، ثم أنه "ليس يمكن أن يكون شيئاً، كل واحد منها يقام به الآخر، حتى يكون كل واحد منها متقدماً بالوجود على الآخر"^(٤٣). ويبعدو من هذه النصوص، أن فيلسوفنا يحاول جاهداً دفع فكرة قبلية أو بعدية أحدهما عن الآخر، وذلك متأتي من التلازم الذاتي في كينونه أي كائن، بمعنى أننا نرى كل كائن وقد تحقق متكاملاً، هيولاه مع صورته في حالة معاية متعادلة لا أسبقية فيها لأحدهما على الآخر. إذ لا كائن - إطلاقاً - جاء على شكل هيولي ومن ثم انطبقت صورته عليه في تسلسل زماني منطقى فيه

قبل وبعد. إذن كل جسم طبيعي مركب من مبدأين: الهيولي والصورة، ولا يمكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر، وذلك لأن الوجود ثمرة تلاقيهما، وما المادة إلا استعداد وتهيؤ للقبول وجود بالقوة. الصورة تحصيل وتحقيق بالفعل، فإذاً لا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة، ولا وجود للصورة الجسمية إلا بوجود المادة، فهما متلازمان، وتوهم مادة جسمية بمعزل عن الصورة خروج بها من عالم الوجود الفعلي، وهذا يعني أن لواحق الموجودات الطبيعية بما فيها: الزمان، المكان، التناهي، التشكّل، مترابطة ترابطاً عضوياً وضرورياً بجملة الحوادث الطبيعية وسائر الأجسام بكونها موضوعاً للطبيعة.^(٣١٤)

وهذا الموقف السسيني يؤدي إلى ثبيت بنية الحدوث لهما بحيث يقود هذا إلى حذف المقولات الزائفة التي أظهرت قدميهما - الهيولي والصورة - قدماً مادياً^(٣١٥)، وذلك وفق السياق العام. لنظرية الفيض، إذ "العقل المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل".^(٣١٦) حيث أن المواد للأجسام العالمية صنفان "صنف يختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها على سبيل التكوين من شيء آخر وقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر ... والصنف الثاني صنف متهيئ لقبول الصورة المتضادة فيكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر".^(٣١٧) والإبداع كما يرد عند الفيضيين يعني إيجاد شيء من لا شيء، وأما التكوين ومثله الصنع فهو إيجاد شيء من شيء مثل التمثال يصنع من الطين، ولذلك يقال عن إله أفلاطون وأبي زكريا الرازي أنه صانع^(٣١٨) ونظرة على قول ابن سينا "فالصانع أعطى الهيولي التي أبدعها من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده على التقسيم والتقطيع الذي كان يقتضيه عدل تقديره".^(٣١٩) تدل دلالة قاطعة على

أن الهيولي والصورة عنده مبدعتان فهما أزليتان بالزمان حادثتان بالذات.^(٣٢٠)

إذن بان لنا أن "المادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل"^(٣٢١)، إذن "فأحدس من هذا أن الهيولي لا تتجرد عن الصورة الجسمية"^(٣٢٢) وعليه يؤسس ابن سينا مذهب الحق في أن "لا الهيولي تتجرد عن الصورة، ولا الصورة تتجرد عن الهيولي، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ... بل يكون سبب ما آخر خارج عنهم يقيم كل واحد منها مع الآخر، أو بالأخر".^(٣٢٣) بقى أن نشير إلى ما إضافه ابن سينا إلى نظرية الهيولي والصورة عند ارسطو، حيث إننا نجد في كتب فيلسوفنا "أشياء لم تبلغ إلينا عن ارسطو"^(٣٤) ارسطو الذي اعتمد على مبدأ القوة والفعل حين قرر "نسبة النحاس إلى التمثال أو الخشب إلى السرير، نسبة الهيولي أو عديم الصورة إلى ماله صورة"^(٣٥)، لقد أضاف ابن سينا إلى هذا التصور الارسطي فكرة الامتداد "فما من جسم من الأجسام إلا ويمكنك أن تفرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة أيضاً ... وهذا هو معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً".^(٣٦) لأن المذهب الحق هو "أنه ليس للجسم الواحد جزء بالفعل، وأنه ينقسم إلى غير النهاية بالقوة".^(٣٧) وعليه فصافة الامتداد من صفات المادة ولا تخص جسماً دون جسم، فلا يمكن تصور مادة بلا امتداد^(٣٨). أما هيولي ارسطو فهي امتداد محض ومجدد لقبول الصور التي لم تثوم بأي امتداد، فضلاً عن أن تكون متجاهلة أو ذات شكل، والمجموع المزلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا الصورة الجسمية أو الصورة الجرمية أو الجرمانية وهو ما لم يعرفه ارسطو.^(٣٩)

المقصد الثاني: النفس وفق التناول الميتافيزيقي

أشرنا سابقاً إلى تقسيم مجال دراسة النفس عند ابن سينا على قسمين أساسين، يتميز كل منهما من الآخر تميزاً كبيراً. قسم يدخل في المجال الطبيعي، وقد عالجناه في الفصل الثاني، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقيا يجعل محور دراسته أساساً البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت. (٣٠)

إذ يرهن ابن سينا من خلال مبدأ: لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية موجودة في جسم^(٣١)، على جوهريّة النفس ومقارتها للبدن، فإنه لا يمكن أن يكون لجسم من الأجسام قوّة غير متناهية البتة، لأن كل جسم قابل للتجزء، فالقوّة قابلة للتجزء ضرورة، فقوى كل واحد من تلك الأجزاء إما أن يكون متناهياً من جملة المتناهي الذي يقوى عليه الكل فيكون مجموعها متناهياً وذلك مقابل قوّة الكل؛ فالكل يقوى على متناه فقط وهذا خلف. وأما أن يكون كل جزء أو جزء ما يقوى على جميع ما يقوى عليه الكل وهذا ممتنع، لأن قوّة الكل أشد من قوّة الجزء ومقوماته أكبر^(٣٢)، وهكذا تم إثبات أنه لا يمكن أن تكون قوّة غير متناهية في جسم، لا سيما أننا أثبتنا سابقاً أن كل جسم متناه. ثم أن النفس لا متناهية القوّة، بدليل بعض المعقولات الرياضية والمعانى الإلهية، وبين من هذا أن النفس لا يمكن أن تكون جسماً ولا في جسم.

أولاً - معاد النفس

بادئ ذي بدء، نسجل على فيلسوفنا - وهو بقصد تعريف المعاد في الرسالة الأصحويّة - تناقضًا مع رأيه الذي قرره في مباحث حدوث النفس، في أن النفس تحدث مع حدوث الأبدان، حيث يستدل على المعاد - في الأصحويّة - بالآية الكريمة (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْعَنَةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضَيَةً) (٣٣)،

فيقول "ولا يقال رجوع إلا حيث ورود" ^(٣٤)، وقد قال قبل ذلك "أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأن عودها إليه للسعيد إلى الكثير الأفضل منه وهو الجنة والعليون، وللشقي إلى الحيز الأوحش منه وهو الجحيم والسجين" ^(٣٥).

على العموم يجمل ابن سينا الآراء المختلفة في أمر المعاد، فيقول "آراء العالم في المعاد على طبقتين: طبقة، وهم الأقلون عدداً والناقصون الأضعافون بصيرة، منكرون له، وطبقة، وهم السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة، مقررون به. وبعد ذلك فهم فرق: ففرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرق تجعله للنفوس وحدها وفرق تجعله للنفوس والأبدان جميعاً" ^(٣٦).

بمنهج ابن سينا مسعاه في البحث عن أي السبيل يقرر معاد النفس، فيبدأ بإثبات الإنية الثابتة من الإنسان، فيقول "أن الإنسان أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى أنا منه، فهو ذاته الحقيقة، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو وهو النفس ضرورة" ^(٣٧). والغرض من ذلك هو رد الاعتراض الذي يأتي على شكل خاطر أو وهم في أذهان الناس، أنهم إذا لم يكونوا في الدار الآخر أجساماً وعلى هذه الصورة، فقدوا أجسادهم، فقد استحالوا أشياء أخرى، وليسوا هم بأعيانهم المثابين المعاقبين، وإذا لم يكن هناك لذات أو آلام حسية، مما يعني المرغوب فيه والمرهوب عنه في الآخرة. إذا نحن في الحياة الأخرى استحلنا أشياء أخرى، فيأتي الرد السينوي على هذا الاعتراض "بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا، فنحن في الحالين جميعاً، نحن بأعياننا لا مستحبلين أشياء غير ما نحن الآن هو، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو" ^(٣٨).

وهكذا يقول ابن سينا بالمعاد الروحاني فقط، وذلك بعد أن يثبته ويقربه، وبعد أن يبطل كل الآراء السابقة عليه من بعث جسماني ومن بعث جسماني روحي، وتناسخ الأرواح ... الخ. فهو يرى أن السبب الذي دعا لأن يعتقد البعض ببعث الجسماني ما ورد في الشرع من بعث الأموات، ولأن الشرع برأيه

يُخاطب الجمهور، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، فلو نظرنا إلى الخالق تعالى، مقدساً عن الكم والكيف والأين والتغير. بحيث يعتقد به على أنه وحدة ليس لها شريك في النوع، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة؛ فإن هذا ممتنع القاؤه على الجمهور لأنه ينبع عن ذلك موقف المعاند من قبلهم. ومن خلال هذه التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الخاصة، يصل ابن سينا إلى نفي المعاد الجسماني.^(٣٣٩)

ثانية: خلود النفس

وهكذا، وبعد أن ثبت ابن سينا أن النفس مفارقة للمادة بالذات، وغير داخلة في الإشارات وتعيين الجهات والأمكنة البتة^(٣٤٠). وذلك لأن النفس قائمة بذاتها لا في المادة، وفعلها لا يخلو أبداً أن يكون بذاتها وحدها، أو بالآلة، أي الجسم الذي هي فيه، ولو كان فعلها بالآلة لكان تضعف بضعف الآلة ضرورة، ولكنها كلما عقلت معقولاً قوياً ازدادت قوة على التعقل^(٣٤١)، إذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية بل صلة سيد بمسود، وأمر بمحامور، ولا يضير السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من فساد^(٣٤٢). وعليه فالنفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً. لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال لأنها جوهر قائم بذاته. فليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.^(٣٤٣) ثم أن النفس جوهر بسيط، والبساط لا تنعدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانب فعل وقوة، وهذا محال في البساط لأن حصول أمرتين متنافيتين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين. وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها. فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء

ولا أن تقبل الفساد بحال^(٣٤٤). ولقد كَفَرَ الغزالى - في المسألة العشرين من
تهاافت الفلسفه - الفلسفه وبالذات ابن سينا، في إنكارهم لبعث الأجساد، ورد
الأرواح إلى الأبدان^(٣٤٥). وقد أكَدَ ذلك في "المنقذ" حين قال "ولقد صدقوا
في إثبات الروحانية، فأنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية
وکفروا بالشريعة فيما نطقوا به"^(٣٤٦). وقد رد عليه ابن رشد قائلاً: إن الأجسام
التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن
المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما
عدم^(٣٤٧).

الخاتمة

إذا كانت "النظرية" تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ، أي أنها قضية تحتاج إلى برهان لإثبات صحتها. أو بعبارة أخرى أنها فرض علمي يربط عدة قوانين بعضها بعض، ويردها إلى مبدأ واحد يمكن أن نستطيط منه أحكاماً وقواعد. فهل يمكننا الآن، وبعد الانتهاء من الممارسة المنهجية البحثية أن نقول "أن المتناهي واللامتناهي" عند ابن سينا يشكل "نظريّة"؟ لا سيما إذا عرفنا أن مصطلح "النظرية" لم يكن معروفاً في زمن ابن سينا. الجواب: نعم وبخط الثالث، أي نعم حاسمة غير متعددة. وذلك تأسياً على أن المباحث التي يشملها المصطلح المعاصر ويدلُّ عليها موجودة عند فيلسوفنا كأنساق علمية وفلسفية ترابط العلة بالعلو في محمل تصوراته التي تستهدف إقامة المنظومة العلمية ذات البناء الفلسفى المتنين وبمختلف حقوله، لا سيما الطبيعة وما بعد الطبيعة، ففي ظل ذلك التداخل الذي أحکم فيلسوفنا بناءه بين ذينك العلمين، والذي شكل حجر زاوية البناء الفلسفى السينوي. وذلك التداخل يعد بمثابة خط شروع الباحث للقول: إن "المتناهي واللامتناهي" عند ابن سينا يشكل نظرية متكاملة الأبعاد. فإذا كان المتناهي يمثل الطبيعيات، واللامتناهي يمثل ما بعد الطبيعة، فإن المصطلح يضم بين جناحيه بحثه الوجود المادي، والوجود المفارق للمادة، كل ذلك في إطار الفلسفة النظرية التي تشتمل على الإلهيات والطبيعيات والرياضيات، وعلى حد تعبير ابن سينا: العلم الأعلى والعلم الأسفلي والعلم الأوسط.

يبدأ ابن سينا "نظريته" بدراسة الجسم بمستويين: الأول؛ مستوى التناول الطبيعي، الذي ينظر إليه على أنه جسم قابل للحركة والسكن، والثاني؛ مستوى التناول الميتافيزيقي الذي يدرس الجسم من حيث هو جسم (مادة وصورة). هنا

تأتي أولى الإضافات السينوية، فقد ذهب أرسطو إلى أن الموجود مركب من مادة وصورة، غير أنه لم يوضح على أي نحو من الأنحاء تتدخل المادة في تكوين الجسم، سوى أنها تقبل الصورة وأنها حامل لها، وإلى هذا الحد يتفق معه ابن سينا، لكنه يضيف إلى ما جاء به أرسطو فكرة الامتداد، ليكتمل معنى الجسم المفروض فيه الأقطار (الأبعاد) الثلاثة، وإن كان في نفسه شيء واحد. فالامتداد أدنى صفة راسخة من صفات المادة لا تخصل جسماً دون جسم، بل تعم جميع الأجسام، ولا يمكن تصور المادة بلا امتداد، وهذا ما سيقول به الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" بعد ابن سينا بستة قرون. ولقد تربت على فكرة الامتداد تلك فكرتان، هما: التناهي والتشكل، فإذا كان للأمتداد أن يمتد إلى ما لا نهاية له، فإن ذلك يكون في الوهم لا في الواقع. أما الجسم الموجود في الواقع، فإنه ولا شك محدود ذو شكل وأمتداد، وأطواله متناهية. وهذه الإضافة تدلنا إلى موقع الأشارة إلى الإضافة الثانية، وهي تميز الهيولي من المادة، فالهيولي مفهوم سالب للمادة، لأن المادة في حالة كان فيها العدم، كانت هي الهيولي، ولما أصبحت فيها صورة من الصور، كانت موضوعاً، فالحدث مادة يمكننا أن نصنع منه تمثلاً، فإذا وجد التمثال عدلت صور أخرى كان بالأمكان أن يتحول إليها، مطرقة مثلاً، أو عمود أو أي شكل آخر. أما هيولي أرسطو فهي استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور التي لم تتقوم بأي امتداد، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل. والمجموع المؤلف من الامتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجرمية أو الجرمانية) وهذا ما لم يعرفه أرسطو. ولقد أنتهى فيلسوفنا إلى تناهي الجسم وذلك باستعمال براهين بعضها طبيعي والآخر رياضي، وذلك يعزز قولنا بالنظرية، بوصفها قضية ثبت ببرهان. ثم يخرج ابن سينا بعد ذلك على لواحق الجسم، فيقرر أن الحركة والزمان متلازمان، ثم يربط الحركة بالأحساس

بالزمان، مستعملاً قصة أصحاب الكهف للتعبير عن تلك الفكرة، وينتهي إلى تناهي الزمان والحركة، أي أنها محدثان مخلوقان، والباري يتقدم عليهما بالذات لا بالزمان، ثم ينتهي فيلسوفنا إلى تناهي المكان على أساس تناهي الجسم وأبعاده وجسم العالم وعدم وجود خلاء أو فراغ. أما في موضوع النفس التي يدخل قسم منها عند فيلسوفنا تحت عنوان الطبيعتيات، والقسم الآخر تحت عنوان الميتافيزيقاً فإنه قد خالف ارسطو مخالفة صريحة في طبيعتها وعلاقتها بالبدن، ومصيرها بعد الموت، حيث اتفق فيلسوفنا بالقول بحدوث النفس مع البدن، ومعادها الروحاني فحسب، دون المعاد الجسماني، اعتماداً على أن النفس جوهر روحي بسيط.

أدنى يمكن القول أن الطبيعتيات السينوية كانت في جملتها وخطها العام مشائة ارسطية، لكن فيلسوفنا صاغها، وأدخل عليها، وأضاف إليها ما يجعلها تخدم الهياطه وميتافيزيقاً، لتنحرف الهياطه بعد ذلك عن المشائة لا في شكلها الخارجي فحسب، بل في المعنى الذي يعطيه ابن سينا للمفاهيم الميتافيزيقية الأساسية التي بنى عليها ارسطو كل فلسفته، فنراه يتبدىء الهياطه بالتفرقه بين الوجود والماهية، تلك التفرقه التي أضحت أساساً من أسس الميتافيزيقاً عنده، فنراه يقرر أن الوجود ليس جزءاً من الماهية بالنسبة لأي شيء، اللهم إلا بالنسبة للباري، جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ماهيته. ويمكن القول إن تلك الفكرة أستندت إلى ذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به ابن سينا: فالمحودات تنقسم إلى ممكن وواجب بغيره وواجب ذاته - مثلما أضاف إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هي القديم بالزمان الحادث بالذات - وذلك لأن المنطق الإسلامي الذي يستند إليه فيلسوفنا يختلف عن المنطق الارسطي في أنه منطق ثلاثي القيم، فلم يتقيد بمبدأ الثالث المعرفة الأرسطي، بل هناك دوماً قيمة ثلاثة.

ولقد أنفرد ابن سينا - أيضاً - برأي خاص في مسألة السببية، فالسبب الفاعلي عنده أهم من الصوري، والسبب الغائي أهم من السبب المادي، بل أنه سبب الأسباب. هذا في حين أرجع ارسطو، كما هو معروف، الأسباب كلها إلى المادة والصورة، والفرق شاسع بين الموقفين، فإعطاء الأهمية للمادة والصورة معناه تفسير العالم تفسيراً مادياً آلياً في حين جعل السبب الغائي كسبب للأسباب معناه القول بالخالق القادر، الذي تكون قدرته ذاتية لا تبعث من مرجع أو مخصص، وعليه يكون العالم قدِّماً أزلياً. وهكذا نرى أن نظرية "المتاهي واللامتاهي" قد اتصلت من الهيولي التي هي أحسن الموجودات على رأي الفارابي، ومروراً بالجسم ولواحقه، ثم عالم ما تحت وما فوق فلك القمر، وأنهاء بالأول وصفاته وصدر العالَم عنه. أخيراً لا يفوتي أن أُنوه أن "المتاهي واللامتاهي" بكونه نظرية كبرى تنطوي على نظريات جزئية عديدة، فيمكن القول نظرية الزمان عند ابن سينا وكذلك المكان - وقد صدر كتاب معروف بهذا العنوان موجود ضمن جريدة المصادر - وكذلك الحركة، فضلاً عن النفس والصفات والوجود والماهية إلى آخره.

ختاماً يوصي الباحث بأن تردد هذه الدراسة بدراسات تكشف عن مدى تأثير هذه النظرية عند ابن سينا في من جاء بعده من فلاسفة سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين، في القرون الوسطى أو الحديثة أو المعاصرة، وذلك لأن ثبات أن الحضارة الإنسانية ماهي إلا دوائر فكرية تؤثر وتتأثر بعضها بعض، فإذا كان فلاسفة المسلمين قد تأثروا باليونان، فإنهم وبما توافر لهم من عقيرية وإبداع قد أثروا وأغنوا بحث الفلسفه اللاحقين، وتلك إشعاعات الفكر لا يصدّها بعد زماني أو مكاني، ولا يمنع نفاذها اختلاف لغة أو لون بشرة أو طريقة تفكير.

- (١) أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٩٩، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢) أنظر: معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الأنماء العربي، ط ١، ١٩٨٦، المجلد الأول، ص ٣٥٥.
- (٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٩٩.
- (٤) العظم: الأعظم هي أقسام الكم المتصل، كالخط، والسطح، والجسم، والمكان، والزمان / ، وإذا نسبت بعضها إلى بعض قيل لها مقادير، وأما العظم اللامتناهي فلا يقال إلا على المقاييس القابلة للتغير، مثل العدد يزيداد إلى ما لا نهاية. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٧٩ - ٨٠، ٢٧٢، وقارن: لا لاند، موسوعة لا لاند، ج ٢، ص ٢٧٣، وأنظر: الألوسي، فلسفة الكندي، ص ١٦٤.
- (٥) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٧١ - ٧٢.
- (٦) أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج ٢، ص ٢٧١ - ٢٧٢.
- (٧) القوة: ما يقابل الفعل، وتساوي الإمكان أي الاستعداد، وتساوي النقص مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوي فيه قوة لأن يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل، والفعل يعني الكمال أو النضج في مقابل القوة، مثل البذرة وقد صارت شجرة. وهذا مبدأ آن معروفان عند ارسطو وعلى أساسهما يقيم جملة من قضيائنا الفيزيقيا. أنظر: الألوسي، حوار، ص ٤١، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٦، ١٧٦، وأنظر: الدكتور حسن مجید العيدی، العلوم الطبيعية في فلسفه ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٤٦ (هامش ١٤٤).
- (٨) أنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٩) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعظم)، ص ٢٥٣، وقارن، الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعظم)، ص ٣٠٠، إذ يحد ما لا نهاية له: هو كم ذو أجزاء كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه وهو من نوعه، وبحيث لا ينقضي، وقارن: الأمدي، المبين، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعظم)، ص ٣٥١، حيث يستخدم

- التعريف بالقصد، فبعد أن يحد "النهاية" يقول: وإذا ذاك لا يخفى معنى لا نهاية.
- (٨) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ٢٠٩ - ٢١٠، وقارن: الغزالى: المقاصد (دنيا)، ص ١٩٣ - ١٩٤ اذ يذكر أربعة أوجه يقال عليها غير المتناهى، قارن الأوجه الثلاثة التي يذكرها ابن رشد، أنظر: ابن رشد، كتاب السمع الطبيعي، الهند، ص ٢٥ - ٢٦.
- (٩) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ٢١٠، وقد أكد هذه الفكرة الأرسطية الأصل ابن رشد. أنظر: ابن رشد، كتاب السمع الطبيعي، الهند، ص ٢٧.
- (١٠) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٢٧٣ - ٢٧٤، وهناك نص لديكارت يميز فيه اللامتناهي من الامحدود، يقول فيه: هنا أميز بين الامحدود واللامتناهي. ولا يوجد شيء اسميه لامتناهياً بالمعنى الحقيقي، اللهم إلا إذا كانت لا أصادف حدوداً من كل الجهات، وبهذا المعنى لله وحده لا متناه. أما بالنسبة إلى الأشياء التي لا أرى لها نهاية البتة، فقط من زاوية معينة، مثل مدى الأماكن والفضاءات المتخيصة، كثرة الأعداد، قابلية الأجزاء الكمية للإنقسام وأشياء أخرى مماثلة، فأنني اسميه لا محدودة وليس لا متناهية، لأنها ليست بلا نهاية وبلا حدود من كل الجهات. أنظر: لا لاند، معجم لا لاند، ج ٢، ص ١٥٠، وقارن: برهيم، تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر - طرابيشي، ص ٩٤ - ١٠٣.
- (١١) أنظر: لا لاند، المعجم، ص ٦٤٩.
- (١٢) أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٢٣٢، وقارن: لا لاند، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ١٨٩١٨٨.
- (١٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٥٧.
- (١٤) أنظر: ابن سينا، الآلهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٨.
- (١٥) أنظر: المصدر نفسه، (١)، ص ٣٥٥.
- (١٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.
- (١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.
- (١٨) أنظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (١٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ١٦٢.
- (٢٠) اعترض ابن رشد على قول ابن سينا هذا بقوله: ولا نعرف أحداً فرق بين ما له

وضع، وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط وهو خرافة، لأن القوم ينكرون وجود ما لانهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما لانهاية له أكثر فما لا نهاية له. ولعل ابن سينا قصد إلى إقناع الجمّهور فيما اعتادوا سماعه. أنظر: الألوسي، حوار، ص ١٥٨.

(٢١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمـة (بدوي)، ص ١٦.

(٢٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٣٩.

(٢٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٦٢.

(٢٤) أنظر: الألوسي، فلسفة الكندي، ص ٩٣.

(٢٥) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعـي، ص ٢١٠.

(٢٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٧) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٨) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعـي، ص ٢١١.

(٢٩) أنظر: ابن سينا، كتاب المباحثات، ضمن (بدوي)، ارسـطـو عند العرب، ص ١٩٦، وبرهان "لم" هو: إذا كان الحد الأوسط علة لوجود الأكبر في الأصغر، وبرهان "إن" هو إذا كان الحد الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده للأصغر حتى يكون ذلك علته فيه. أنظر: ابن سينا: البرهان من منطق الشفاء، ص ٨٤

(٣٠) أنظر: تايلور، الفلسفة اليونانية - مقدمة - ص ٥٨.

(٣١) أنظر: الألوسي، قبل ارسـطـو، ص ٦٤.

(٣٢) أنظر: بدوي، ارسـطـو، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٣٣) أنظر: ارسـطـو، الطبيعة (بدوي)، ج ٢، ص ٦١٧.

(٣٤) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمـة (بدوي)، ص ٢٣.

(٣٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٦) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٣٧) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعـي، ص ١١٤ - ١٢٣، ١٣٧، وأنظر: المباحثات، ضمن: بدوي، ارسـطـو عند العرب، ص ١٦٧، ١٦٨، ولمزيد من الأطلاع، أنظر: العراقي، الفلسفة

الطبيعة عند ابن سينا، ص ٢٨١، وانظر: حسن مجید العبیدی، نظریة المکان، ص ١٤٢ فما بعده.

(٣٨) انظر: يوسف کرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٥.

(٣٩) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٥ وما بعدها، والنجاة (فخری)، ص ٢٢٣، فما بعدها، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧ وما بعدها، والأسارات (دنيا)، الجزء الثالث.

(٤٠) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٥٧ وما بعدها، والنجاة (فخری)، ص ٢٣٥ وما بعدها، وعيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨ - ٤٩.

(٤١) انظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٤٢٣، والنجاة (فخری)، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٤٢) انظر: ابن سينا، الأصحوية في أمر المعاد (عاصي).

(٤٣) انظر: السماع الطبيعي، ص ١٧٧ - ٢٥٨.

(٤٤) الله لغة: أصله (إله) على فعل بمعنى مفعول لأنه مألوه أي معبد كقولنا إمام بمعنى مؤتم به فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً لكثرته في الكلام. انظر: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦٧، ص ٢٢. وأنظر: التهانوى، كشاف اصطلاحات الفتنون والعلوم، ج ١، ص ٢٥٧٦ - ٢٥٨، وأصطلاحاً، الله: علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها. انظر: الجرجانى، التعريفات، ص ٢٥، وقارن: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ٢٤ - ٢٥، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ١٢٧ - ١٢٩ وأرجع فيما يخص تطور فكرة الله عبر العصور إلى: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٦١ وما بعدها.

(٤٤) انظر: ابن سينا، النجاة (فخری)، ص ٢٣٥.

(٤٥) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧.

(٤٦) انظر: فخر الدين الرازى، شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور حجازي أحمد السقا، مؤسسة الصادق - طهران، ١٤١٥هـ (٣ أجزاء في مجلد واحد)، ج ٣، ص ٣.

(**) الماهية: تطلق غالباً على الأمر المتعلق من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعلق من حيث أنه مقول في جواب "ما هو" يسمى ماهية. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٠، وانظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٦٥ وما بعدها.

(٤٧) انظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وانظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٧.

(٤٨) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٠، وانظر: التراقي، شرح إلهيات الشفاء، ص ٢٠٢، حيث يقول: الدلالة على معنى الموجود لا يفتقر إلى كاسب لبدااته، وما يذكر في تعريفه تنبيه لا تحديد، حتى لا يقع الدور.

(٤٩) انظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن (بدوي) ارسطو عند العرب، ص ١٩٥.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٥١) انظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ٦ - ٧.

(*) المتشابه: الذي لا يكون فيه اتفاق في قول الجوهر وشرح الاسم، ولكن يكون اتفاق في معنى يتشابه به، مثل قولنا الحيوان للفرس، والحيوان للمصوّر، والقائمة لرجل الحيوان. انظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١١، وقارن: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢.

(**) المشترك: هو أن الأسم يكون واحداً ومعناه ليس بوحدة، مثل قائمة السرير وقائمة الحيوان، انظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١٤، وانظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١١٢ حيث نستدل على معنى المشترك من معنى المترادف: وهو ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك.

(***) المشكك: ما كان المفهوم من اللفظ فيه واحداً إذا جرد ولم يكن واحداً من كل جهة متشابهاً في الأشياء المختلفة في ذلك اللفظ فإنه يسمى أسماء مشككاً، كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللقصد. انظر: ابن سينا: المقولات من الشفاء، ص ١١.

الشيء: لفظة تقال على كذا ما يقال عليه لفظ الوجود، وقد تقال على ما هو أعم مما يقال عاليه الوجود.. ولذلك يصح قولنا: هذا الشيء، أما موجود وأما معدوم. انظر: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١٦، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد (الهند)، ص ١٧ - ١٨، وانظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١١٥، ومن

الجدير بالذكر أن لـ(اللوكري) رأياً دقيقاً في هذه المسألة، حيث يقول: ليس في الموجودات موجود هو شيء، بل الوجود إما إنساناً وإما مكان وحقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يراد من الأثبات، فالشيء غير الوجود، ولكنه لا ينفك من أن يقارنه / الوجود، أما في الأعيان، وأما في الأذهان، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً. انظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٢٩ - ٢٨، أما النراقي، فيقول: أن الشيء لفظ بديهي ضروري لأمتناع الدور والتسلسل، الذي يلزم لو كان كل تصور نظرياً محتاجاً إلى تصور قبله. انظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص ٢٠٢.

(٥٢) انظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٣٦، وقارن: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٧.

(٥٣) لمعرفة معاني الواحد والكثير، انظر: الكندي، في الفلسفة الأولى (الأهوانى)، ص

١٠٥ - ١٢٢، وقارن: اللوسي، فلسفة الكندي، ص ٧١ - ٨٩.

(٥٤) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٨ - ٩٩.

(٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٣٦٠، ونجد هذه المعاني عند الغزالى، انظر: المقاصد (دنيا)، ص ١٨٣ - ١٨٤، ومعيار العلم (دنيا)، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٥٦) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٩٧، وقارن: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٤، اذ نجد نفس التفسيمات باستثناء الواحد بالعدد.

(٥٧) انظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٠٤، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٥٩.

(٥٨) انظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ث ٢٤١، وما بعدها، ومما هو جدير بالذكر أن الفارابي كان قد سبق ابن سينا في هذا التقسيم. انظر: الفارابي، رسالة جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ١١٠ - ١٠٩، ثم أتبع فيما بعد الغزالى نفس التقسيم، انظر: المقاصد (دنيا)، ص ١٨٥، ثم حذى ابن رشد حذو سابقه، انظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن الرسائل، الهند، ص ٢٥.

(٥٩) انظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٧، وقارن: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٨ - ١٠٩، وقارن: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨، وأنظر كذلك: ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٦١) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٦ - ١٢٨.

- (٢٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ١٤٩ - ١٥٠.
- (٢٣) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٤٥، وأنظر كذلك، ص ٢٤٦، وأصل هذه الفكرة عند الفارابي، أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٩، وكرر الغزالى نفس الفكرة. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.
- (٢٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٨.
- (٢٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٢٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ٧٥ - ٧٦، وقد أشار الفارابي إلى هذه المعانى، حين يقول: المضافان مثل الأب والابن، والمضافان العلم بهما واحد، وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل حتى يعرف الذي إليه يضاف على التحصيل. أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١٠٩، فيما جاء هذا المعنى على لسان الغزالى بالشكل التالى: وأما تقابل المضاف فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦.
- (٢٧) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ١٤٣، ص ١٤٣، ص ١٥٠، ص ١٥٥، ص ٢٤٥، ص ٢٥٢.
- (٢٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٢٩ - ١٣٠.
- (٢٩) أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء، ص ٢٥٥، وقد كان الفارابي قد أشار إلى نفس المعنى. أنظر: الفارابي، المصدر السابق، ص ١١٢ - ١١١، وعبر الغزالى فيما بعد عن نفس المعنى. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٦ - ١٨٧.
- (*) الكليات: هي الموضوعات المجردة التي من قبيل الكيفيات والعلاقات والإعداد، وهي الأشياء التي لا يمكن أن تعيّن في المكان والزمان تعيناً واضحاً، وهي تقابل الجزيئات وتعرف أحياناً بأنها موضوعات التفكير، بينما تعرف الجزيئات بأنها موضوعات الإدراك الحسي أو الأحساس. وأحياناً أخرى يوحد بينها وبين ذلك العنصر من الموضوع المعين الذي يجعله متميزاً من أي موضوع آخر مهما كان متشابهاً معه في الخواص. ومسألة الكليات مهمة في تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون الذي قال أن المثل أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة، وأرسطو الذي رأى أن الكلى هو ليس المثال القائم فوق المحسوسات، بل

الماهية المتحققة في المحسوس نفسه. وعلى العموم تقام المسألة على ثلاثة أسلحة:

أ- هل للكليلات، أي الأجناس والأنواع، وجود في الخارج؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

ب- إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي.

ج- إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود، هل توجد وحدها، أو توجد متصلة بالأشياء؟ وقد أثيرت المشكلة في بداية العصور الوسطى، من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر ، وكانت الاتجاهات الغالبة إما واقعية أفلاطونية، أو اسمية ارسطوية. انظر: عبد الرحمن بدوى، فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت مدار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ٦١ وما بعدها.

(٧٠) انظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٩٥ - ١٩٦، وأنظر كذلك، ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقد حدَّ ابن رشد - فيما بعد - الكلي بأنه الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوجد خارجاً عنه شيء وهو بالجملة لما يدل عليه التام.. والجزئي هو الذي يقال على ضربين، إحدهما من جهة الكمية وثانيهما من جهة الكيفية، أي نقول أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة والحاد مؤلف من جنس وفصل. انظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٠.

(٧١) انظر: ابن سينا، عيون الحكمـة (بدوى)، ص ٥٦.

(٧٢) انظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ١٨٣، وأنظر: النجاة (فخرى)، ص ٢٥٦. انظر: فيما يخص الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان، ص ٨٥ - ٨٦، وأنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٧٧، ومعيار العلم، ص ٩٣ حيث يقسم القضية المنطقية باعتبار تقضها، وأنظر كذلك، ص ٢٤٤ حيث يقسم الموجود إلى كلى وجزئي.

(٧٣) انظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ١٢٦.

(*) المستقدم في اللغة هو السابق على غيره، ويقال تقدم بالزمان، وبالطبع، وبالشرف، وبالرتبة، وبالعلية. انظر: الجرجانى، التعريفات، ص ١١٢ - ١١٣. وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٣٣٠، وانظر: الالوسي، حوار، ص ٢٥ (هامش ٢٩).

(٧٤) انظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٥٨-٢٥٧، وأنظر: التعليقات (بدوى)، ص

١٤٣-١٤٥، وقارن: المقولات من الشفاء، ص ٢٦٥ - ٢٧٠، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٦٣ وما بعدها، وأصل هذا التقسيم الخماسي نجده عند الفارابي، أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن مجموع رسائل الفارابي، ص ١٧١ - ١٧٢، وسنجد نفس التقسيم عند الغزالى. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٨٧-١٨٩، وقارن: معيار العلم، ص ٢٤٢-٢٤٣، وأنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ١٥٨، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، الهند، ص ٣٢-٣١ ويضيف تقدماً آخرأ هو تقدم المعرفة.

(*) القوة لغة: ضد الضعف، والقوة العلاقة من الجيل وجمعها قوى. أنظر: الرazi، مختار الصحاح، ص ٥٥٤٨. واصطلاحاً: تمكن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية، وقوى النفس الحيوانية، وقوى النفس الإنسانية، والقوى العقلية باعتبار ادراكاتها للكليلات تسمى القوة النظرية. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٠١.

الفعل لغة: الفعل بالكسر الاسم والجمع فعل مثل قدح وقداح) وأوحياناً إليهم فعل الخيرات)، أنظر: الرazi، مختار الصحاح، ص ٥٠٧ واصطلاحاً هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، ومادل على معنى في نفسه مقترب بأحد الأزمات الثلاثة. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦.

(٧٠) بقصد نظرية القوة والفعل عند ارسطو، أنظر: ارسطو، مقالة الدال، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة (بويج)، ج ٢، ص ٥٧٧ وما بعدها، وأنظر: بدوي، ارسطو، ص ٢٠٧، وأنظر: اللوسي، حوار، ص ٤٠ (هامش ٧)، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥-١٧٧.

(٧١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر: النجاة (فخرى)، ص ٢٥٠ وما بعدها، ونجده أصل ذلك عند الفارابي، حيث يقول: إن مقوله يفعل وينفعل ليستا متراجتين، فكثيراً ما نجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لا يكون القابل منهما قابلاً لقبول الفعل، وإنما متى وجد ينفعل فلا بد أن يوجد يفعل. أنظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن: رسالتان (آل ياسين)، ص ٩٣، أما الغزالى فيذكر ذلك التقسيم في المقاصد ومعيار العلم، أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٠، وأنظر: معيار العلم، ص ٢٤١، فيما يذكره ابن رشد في كتاب ما بعد الطبيعة، أنظر: ابن رشد، كتاب ما بعد الطبيعة،

ضمن الرسائل، الهند، ص ٢٧ - ٢٨.

(٧٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٨٢، وأنظر: التجاة (فخرى)، ص ٢٥٦ - ٢٥٥ حيث يرد النص بنفسه، وقد أشار الفارابي إلى هذا المعنى من قبل، أنظر: الفارابي، مقالة في معانٰي العقل، ضمن المجموع، ص ٤٩، فيما يرد هذا المعنى عند الغزالى، أنظر: الغزالى، المقاصد، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٧٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: هذه الفكرة عند الغزالى فيما بعد، أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٧٩) أنظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ١٧٩، وأنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا) ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٨٠) أنظر: ابن سينا، التجاة (فخرى)، ص ٢٥٠، وانظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٣.

(٨١) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (١) من الشفاء، ص ١٧٤، وأنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٣.

(*) الكلمة اليونانية التي ترجم إلى كلمة (جوهر) هي (أوزيا Ousia) وكانت تعني في استخدامها المبكر في الأدب اليوناني القديم: الصفة أو الخاصة Property، لكنها اتّخذت فيما بعد معنّين رئيسيين فاصبحت تدل على الجوهر بمعنى: الشيء الفردي المحسوس، هذا أولاً، ثانياً: على جوهر الشيء أي ماهو أساسـي في وجودـه، أو تلك الخصائص والصفات التي تجعل الشيء على ما هو عليه وليس شيئاً آخر، وهذا يدل على صورة الشيء أو ماهيـته

Encyclo Pedia Britannica (Chicago , ١٩٦٥ Vol. ٢١, p. ٤٩٧.

إذن الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٤٩، فهو الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قدرياً ويقابلـه العرض بمعنى ما ليس كذلك. أنظر: التهاتوي، الكشاف، ج ١، ص ١٠٢. وللتـوسيع في معانـي الجوهر عند الجمهور والفلـاسـفة، أنـظر: الفـارـابـيـ، الـحـرـوفـ، (محـسنـ مـهـدىـ)، ص ٩٧ - ١٠٥، وـانـظـرـ: مرـادـ وـهـبـةـ وـآخـرـونـ، المعـجمـ الـفـلـسـفيـ، ص ٧٥، وـانـظـرـ: جـمـيلـ صـلـيـباـ، المعـجمـ الـفـلـسـفيـ، ج ١، ص ٤٢٤ - ٤٢٧، وـانـظـرـ: يـوسـفـ كـرـمـ، الـعـقـلـ وـالـوـجـودـ، ص ١٥٨ وما بـعـدـهـ، وـانـظـرـ: جـانـ فالـ، طـرـيقـ الـفـلـيـسـوفـ، ص ٣٩ وما بـعـدـهـ، وـانـظـرـ: منـطـقـ اـرـسـطـوـ (بـدـوـيـ)، ج ١، ص

٣٦-٣٤، وللتوضيح في فكرة الجوهر: أنظر: سامي نصر لطف، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين شمس، مصر، ط١، ١٩٧٨.

(٨٢) لمعرفة معانٍ العرض، أنظر: الأشعري، مقالات (محبي الدين)، ج٢، ص٤٤ وما بعدها، وأنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص٩٥-٩٧.

(٨٣) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي (الأعسم)، ص٢٤٩-٢٥٠، أما معانٍ الجوهر عند الفارابي، فهي ثلاثة: ١. المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلًا. ٢. كل محمول عرف ما هو هذا المشار إليه من نوع أو فصل أو جنس. ٣ - ما عرف ماهية نوع نوع من أنواع هذا المشار إليه وما به ماهيته وقوامه. أنظر: الفارابي، الحروف (محسن مهدي)، ص١٠٠، أما الغزالي فيحد الجوهر بنفس حد ابن سينا في رسالة الحدود. أنظر: الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص٢٩٤-٢٩٥، ثم يحدو حذو ابن سينا حين يستقر على تعريف الجوهر بأنه عبارة عن كل موجود لا في موضوع، فينقسم إلى أربعة أنواع: لهيولى، الصورة، الحجم، الجسم، العقل المفارق، أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص٢٤٣، وأنظر: معيار العلم، ص٢١٨-٢١٩، فيما يحدو ابن رشد حذو الفارابي في تقسيمه الثلاثي لأنواع الجوهر، ويتنفس الالفاظ. أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص١٢-١١، وقارن: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص١٢-١٤.

(٨٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص٥٧-٦٠.

(٨٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص٢٤٤.

(٨٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص١٤٤-١٤٦.

(٨٧) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمـة (بدوي)، ص٤٨.

(٨٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص٥٧-٦٠، وأنظر: النجاة (فخري)، ص١٣٦، وأنظر: عيون الحكمـة (بدوي)، ص٤٨، وكان الفارابي قد قسم الجوهر تقسيمين: الأول؛ أ - الجواهر الأولى التي هي الأشخاص غير المحتاجة في وجودها إلى شيء سواها، ب - الجواهر الثوانى التي في وجودها محتاجة إلى الأشخاص. أنظر: الفارابي، جوابات لرسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص٨٩-٨٨ والثانى؛ أ - جوهر هيولاني، ب -

جوهر صوري، أنظر: الفارابي، المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧، فيما قسم الغزالى الجوهر على أربعة أنواع: الهيولى، الصورة، العقل المفارق، وهذه ثبت بالبرهان، والجسم فيثبت بالمشاهدة. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٣.

(*) الواجب: في اللغة: عبارة عن السقوط، قال الله تعالى: فَإِذَا وَجَّهْتُ جَنُونَهَا (أي سقطت)، وهو في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، والواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه أمناعاً ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، وواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٣٦.

(**) الممكن: هو ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم، أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٧، ومن الجدير بالذكر أن الدكتور حسام محى الدين الألوسي قد وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح، فالواجب الوجود بذاته هو الذي لا يمكن أن يكون غير موجود والذي ليس له علة بل وجوده من ذاته مثل الله. أما الممكن بذاته فهو الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد ولا بد لوجوده من علة غيره مثل العالم، أما الواجب الوجود بغيره فهو الممكن بذاته ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائمًا فصار حكمه حكم الواجب الوجود ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره مثل العالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيسبعين والذي لا يمكن تصور الله إلا ويتصور معه وجود العالم. أنظر: الألوسي، حوار، ص ٢٨ (الهامش ٣٥).

(٦٩) أنظر: جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط١، د.ت، ص ٨٤-٨٧.

(٧٠) (***) الممتنع عند ابن سينا: هو الذي لا يمكن أن يكون، أو هو الذي يجب أن لا يكون. أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٥.

(٧١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٥ - ٣٦.

(٧٢) أنظر: ابن سينا، التجاة (فخرى)، ص ٥ مع ملاحظة أن بين معموقتين من عندنا لأنها جاءت في الكتاب (ثلاثة) وهو غلط نحوي، حيث أن المعدود يخالف العدد تذكيراً وتأنيناً، وأنظر كذلك ص ٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٥٣.

١٠٢، ١١٠، ١٢٤، ١٦٢، ١٧٥ - ١٧٦، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٥٥ - ٥٦، وأنظر:
الأشارات والتشبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩، وكان الفارابي قد قسم الموجودات
على ضربين: إذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكناً الوجود، والثاني: إذا
اعتبر ذاته، وجوب وجوده، ويسمى واجب الوجود، أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل،
ضمن المجموع، ص ٦، وأنظر: السياسة المدنية (نجار)، ص ٥٦ - ٥٨، وأنظر: فصوص
الحكم، ضمن المجموع، ص ١٢٦ - ١٢٨، فيما يقول الغزالى "كل موجود: فأما يتعلق
 وجوده بغير ذاته، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير، لأنعدم ذاته، كما أن الكرسي يتعلق
 وجوده بالخشب، والنجار، وحاجة الجلوس، والصورة، فلو قدر عدم واحد من هذه
 الأربع، لزم بالضرورة عدم الكرسي. وأما لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، بل لو قدر عدم
 كل غير له، لم يلزم عدمه. بل ذاته كاف لذاته. وقد اصطلاح على تسمية الأول ممكناً،
 وعلى تسمية الثاني واجباً. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، وأنظر: ابن
 طفيل، حyi بن يقطان (نشرة المدى)، ص ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧ -
 ١٠٨، ١١٠، ١٠٩.

(٩٢) أنظر: الدكتور إبراهيم بيومي مذكر، الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية، بحث
 ضمن كتاب: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠،
 ص ١٧٩.

(٩٣) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣١.
(*) المقولات: هي الأجناس العالية التي تحوي الموجودات، وتقع عليها الألفاظ
 المفردة، وواحد منها جوهر والتسعه الباقية أعراض. أنظر: ابن سينا، المقولات من الشفاء،
 ص ٦، وأنظر: منطق ارسطو (بدوي)، ج ١، ص ٧٧، ولمزيد من الأطلاع على معانى
 المقولات، أنظر: بدوي، ارسطو، ص ٨٤ وما بعدها، وأنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة
 اليونانية، ص ١٢٠ وما بعدها.

(**) الجنس: ما يدل على كثرين مختلفين بالحقيقة، فهو أعم من النوع، فالحيوان
 جنس، والإنسان نوع، لأنه أخص منه بالنسبة إلى الفرس والجمل وغيرهما وأن كان جنساً
 بالنسبة إلى ما تحته كزيد وفاطمة وغيرهما، والجنس العالى هو الذي ليس فوقه جنس

وتحتة أحناس كالجوهر، والجنس الأدنى هو الذي فوقه أحناس وتحته أنواع كالحيوان.

أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١١٣.

(٤٤) النوع: الصنف من كل شيء، ويقال على شيئاً منها من نوع واحد يشتركان في بعض المزايا، ويقال: إنها من الجنس ذاته عندما يتشابهان أكثر، فهو أخص من الجنس والجمع أنواع. أنظر: جعفر الحسيني، مصطلحات المنطق، ص ٣٣٢.

(٤٥) أنظر: ابن سينا، المقولات من منطق الشفاء، ص ٦١، وأنظر: الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٤، وأنظر: المدخل من منطق الشفاء، ص ٦٢، وأنظر: الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٥.

(٤٦) أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٨.

(٤٧) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح الفلسفى (الأعمى)، ص ٢٣.

(٤٨) الفصل لغة: الحجز بين شيئاً، والفصل في الخصومات، القضاء فيها، وأصطلاحاً صنعة ذاتية تميز نوعاً ما من بقية أنواع الأخرى الداخلة تحت جنس واحد، كالناطق بالنسبة للإنسان. أنظر: جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٢٠٧.

(٤٩) الخاصة لغة: خلاف العامة، والذي تخصه لنفسك، وجمعه خواص، والتاء ليست للتائين، بل للنقل من الوصفية إلى الأسمية. وأصطلاحاً: ما يتميّز إلى نوع واحد إلى وحده في زمان معين. أنظر: الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ١٣٦. كالكاتب بالقوة أو بالفعل بالنسبة للإنسان.

(٥٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٣٠ - ٣٤.

(٥١) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢١٨.

(٥٢) أنظر: يوسف كرم، العقل والوجود، ص ١٦٧.

(٥٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦، وقد عارض ابن رشد فيما بعد هذه الفكرة، على أساس "أن المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو ايجابيته وهذا الرجل يقصد ابن سينا - لا يخلو من الشرارة أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أنظر: ابن رشد: تهافت التهافت (الجابري)، ص ٤٠٩، ثم يفصل القول في ذلك في تلخيص ما بعد الطبيعة، ويختمه "ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه". أنظر: ابن رشد

تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ١١٠، ويمكن القول: إن ذلك الذي يأتي به الرجل من عند نفسه هو في الحقيقة الأبداع بعينه، وأن ما تدين به الفلسفة لأناتاج ابن سينا الذي أتى به من عند نفسه، فلأنه أناتاج بعيد جدًا عن أن يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية إلى اللغة العربية. أنظر: أ. م. جواشون، فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية رمضان لاوند، دار العلم للملائين، بيروت، ط١، ١٩٥٠، ص ٥٤.

(١٠١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٣١-٢٣٢.

(١٠٢) أنظر: ابن سينا، تفسير انطولوجيا، ضمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص ٦١.

(١٠٣) أنظر: ابن سينا، المباحثات، ضمن: بدوي، ارسطو عند العرب، ص ١٦٠، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١٠٤) أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١١٥-١١٧، ١١٦، ١١٨، ١٢٨-١١٨.

(١٠٥) أنظر: الدكتور عامر عبد زيد، أثر ابن سينا في الفلسفة الأولية في العصر الوسيط، بغداد، ٢٠٠٣، ص ٤٣ - ٤٤.

(١٠٦) أنظر: محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب الذهبي، ص ٢٧٣.

(١٠٧) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٤ - ٥٥، وبهذا الصدد يقول النراقي: الحق أن إدلة اثبات الواجب كلها إانية وليس فيها ما يفيد اللَّمَّ. أنظر: النراقي، شرح الإلهيات، ص ١٦١.

(١٠٨) أنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ٢٨ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعدي، عبد القاهر البغدادي وآراؤه الكلامية، دار أبيجد، ٢٠٠٥، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(١٠٩) يذكر إن ابن رشد قد ردَّ على تقسيم ابن سينا هذا إلى واجب الوجود وممكن الوجود، بأنه (ابن سينا) قد سلك مسلكًا مختلًا في هذه القسمة بحسب ابن رشد، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجافري)، ص ٤٢٣ - ٤٢٤، ولمزيد من التفصيل: أنظر: الدكتور حسن مجید العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٦٢ (هامش ٤٤).

(١١٠) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ١٩.

- (١١١) أنظر: محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن الكتاب الذهبي، ص ٢٧٥.
- (١١٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٧١.
- (١١٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٧١ - ٢٧٢.
- (١١٤) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٢.
- (١١٥) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ - ٢٧٥، وأنظر: التعليقات (بدوي)، ص ٢٨، ٣٥، ١٦٢ - ١٦٣، وأنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٧.
- (١١٦) أنظر: النراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء (محقق)، ص ١٩٦.
- (١١٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١.
- (١١٨) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦، ولم نجد عند الفارابي نصاً واضحاً بقصد الموضوع، لكنه يقول في الفصوص "واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع ولا عوارض". أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢. على العكس من سلفه "الكتدي" الذي نصَّ صراحة على "أن الواحد الحق ليس هو عرض". أنظر: الكتدي، كتاب الكتدي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهوازي)، ص ١٤٠، ١٤١. أما بعد ابن سينا، فإن الغزالى قد تناول الموضوع بنصوص صريحة. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٠، حين يقول: إنه لا يمكن عرضًا لأنَّه يتعلَّق بالجسم؛ ويلزم عدمه بعدم الجسم، وأنظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٤١، إذ يورد العبارة نفسها، وأنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص ١٦١، فهو يقول: إنه ليس عرض ولا تحله الأعراض.
- (١١٩) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥١ - ٣٥٢.
- (١٢٠) أنظر: فخر الدين الرازى، المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٤٦ - ٤٦٨.
- (١٢١) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٧، علمًا أنَّ الفارابي قبل ابن سينا لم يقل نصاً بذلك، لكنه أشار إلى ذلك حين قال: "واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ولا نوع له ولا ند له". أنظر: الفارابي، فصوص الحكم، ضمن المجموع، ص ١٣٢، فيما صرَّح الغزالى فيما بعد: أنَّ "واجب الوجود" كما لا يقال له عرض، فلا يقال له جوهر. أنظر:

الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٦، وفي معارج القدس، ص ١٤ يقول: وليس الباري تعالى جوهرًا يقبل الأضداد. وفي قواعد العقائد، يقول: أنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر. أنظر: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن مجموعة الرسائل، ص ١٦١.

(١٢٢) أنظر: ابن سينا / الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٤٧ - ٣٤٨، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالى، إذ يقول: إن واجب الوجود، لا جنس له ولا فصل. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٩.

(١٢٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٦.

(١٢٤) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتنبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٤٧ - ٤٨.

(١٢٥) أنظر: الطوسي، شرح الأشارات والتنبيهات، ضمن ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٤٨، وكان الفارابي من قبل قد قال: إذا كان هو أبعد من أن ينقسم أقسام الحكم وسائر أنحاء الأقسام. فمن هنا يلزم ضرورة أيضًا أن لا يكون له عظم، ولا يكون له جسماً أصلًا. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣١، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالى. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٠ - ٢١١، وأنظر أيضًا: معارج القدس، ص ١٤١.

(١٢٦) أنظر: فخر الدينrazī، المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٤٥٩.

(١٢٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٥، وكان الفارابي قد قال: وجوده خلو من كل مادة من كل موضوع، ولا أيضًا له صورة. أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٢٦، أما الغزالى فيقول: الواجب الوجود لا يكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالهيولى، ولا يكون أيضًا مثل الهيولى التي هي محل الصورة، التي لا توجد إلا معها، لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة، ويلزم من عدم الصورة، عدم الهيولى فلها تعلق بالغير. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١١.

(*) الإثبات: اللفظ الذاتي للشيء الذي لا يدل على ماهية ما اعتبر ذاتيته له، ولا بسبيل شركة ولا خصوص، فإنه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة، وإلا لدل على الماهية المشتركة بوجه، فهو أذن أخص منه، فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض، فكل ذاتي لا يدل بوجه على ماهية الشيء فهو دال على الإثبات. أنظر: ابن سينا، المدخل من الشفاء، ص ٤٤.

- (١٢٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٤٤-٢٤٧، وقد ظهرت هذه الفكرة عند الغزالى. أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٢ - ٢١١، وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٢، وأنظر: تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٩٠ وما بعدها.
- (١٢٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ٣٦، ١٨٤ - ١٨٧.
- (١٣٠) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ١١٨، وقارن الفكره عند الكندي، حيث يقول "فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البداء". أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى، (الاهواي)، ص ١٤١. أما الغزالى فقد قال: "أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق بذلك الغير به على معنى كون كل واحد منها عليه الآخر". أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٢، وأنظر: معارض القدس، ص ١٤٢.
- (١٣١) أنظر: ابن سينا، التعليقات، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- (١٣٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣، وقارن الفكره عند الغزالى، أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢١٣ - ٢١٢، وأنظر: معارض القدس، ص ١٤٢.
- (١٣٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ١٨٨ - ١٨٩.
- (١٣٤) موضوع "وحدانية الله" من المواضيع التي شغلت حيزاً كبيراً من مباحث الفلسفه والمتكلمين على السواء، ومن أهم أدلة المتكلمين "دليل التمازن" ، وهو دليل عقلي يستند على البيان القرآني المعجز، وملخصه: إنما لو قدرنا الهرين إثنين وفرضنا غرضين ضددين وقدرنا إرادة أحدهما لأحد الضدين، وإرادة الثاني، للثاني، فلا يخلو ذلك من أمور ثلاثة: (١) إما أن تتفق إرادتهما، (٢) أو لا تتفق إرادتهما، (٣) أو تنفذ إرادهما دون الآخر. وأستحال أن تنفذ إرادتهما، لاستحالة اجتماع الضدين، واستحال أيضاً إلا تنفذ إرادتهما، لتمانع الآلتين، وخلو الم محل من كلا الضدين، فإذا بطل القسمان تعين الثالث: وهو أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر، فالذى لا تنفذ إرادته، هو: المغلوب المقهور المستكروه، والذي نفذت إرادته فهو القادر على تحصيل ما يشاء. وهكذا نرى أن هذا الدليل يقوم على الآية الكريمة) لَرَّ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (سورة الانبياء: من الآية ٢٢). أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٥٣٨، ٦٠٤ - ٦٠٥، وأنظر: الدكتور

عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٦٧ هامش (٣٧)، وأنظر:
الدكتور محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وأراؤه الكلامية، ص ٤٢١، وأنظر: الدكتور
حسام محي الدين الألوسي، فلسفة الكندي، ص ٧٠ وما بعدها.

(١٣٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٨٢ - ١٨٣، وأنظر: الإلهيات (١) من
الشفاء، ص ٤٣ - ٤٧، وأنظر: النجاة (فخرى)، ص ٢٦٧ - ٢٧١، وأنظر: الأشارات
والتنبيهات، القسم الثالث، ص ٤٤، وقارن الفكرة عند الغزالى. أنظر: الغزالى، المقاصد
(دنيا)، ص ٢١٣ - ٢١٤، وأنظر: معاجز القدس، ص ١٤٢.

(١٣٦) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١١٧، ١٨٥، وأنظر: الإلهيات (١) من
الشفاء، ص ٣٧. وقارن الفكرة وأصلها عند الفارابى، أنظر: الفارابى، عيون المسائل، ضمن
المجموع، ص ٦٧، ولمقارنة الفكرة بعد ابن سينا، أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٥،
وأنظر: القسطناس المستقيم، ضمن مجموعة الرسائل، ص ١٨٨، اذ يقول: إن الإله ليس
بمتغير وكل متغير حادث.

(١٣٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٣٧.

(١٣٨) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد العلة (الجابرى)، ص ١٢٩
وما بعدها، وأنظر: الألوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يناقش مشكلة الصفات
وعلاقتها بفكرة المعدوم، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١
وما بعدها، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام - دراسة ونقد، ص ٢٦٣ وما بعدها.

(١٣٩) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٤٩، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص
٣٦٧ - ٣٦٨، وأنظر: الأشارات والتنبيهات (دنيا) القسم الثالث، ص ٥٣، ويدرك أن الفارابى
قد أشار إلى هذه الفكرة، حين قال: "إنه حي، وإنه حيوة. فليس يدل بهذين على ذاتين،
بل على ذات واحدة.. وإنه عاقل وإنه عقل، وإنه عالم وإنه علم، هو فيه معنى واحد،
وكذلك إنه حي، وإنه حيوة، معنى واحد. أنظر: الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة
(جزيني)، ص ٣٤، وقد ردَّ الغزالى على الفلسفه في هذه القضية من خلال (المسألة [٦])
من تهافت الفلسفه. أنظر: الغزالى، تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٧٢ وما بعدها، حيث
خاطب الفلسفه: إذا كنتم تنفون الصفات لأنها توجب الكثرة على الذات الإلهية، فما

المانع أن تكون الصفات مقارنة للذات، وقد ناقش - ابن رشد هذه المسألة في تهافت التهافت، حيث قال: إذا كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها. أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجابري)، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(١٤٠) أنظر: الدكتور آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٦.

(١٤١) أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٥٢ - ١٥٨.

(١٤٢) أنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢١٢، وهو يبين وبصورة تفصيلية آراء مختلف الفرق الكلامية الإسلامية في قضية الصفات الإلهية، وكذلك آراء الفلسفه، والنقاشات المحتدمة التي نشببت بين الأطراف المختلفة، وأنظر كذلك: الفلسفة في الإسلام، ص ٢٥١ وما بعدها، وأنظر: الدكتور حسام محى الدين الالوسي، دراسات، ص ١٦٩ وما بعدها، حيث يفصل صلة موضوع الصفات بمشكلة الخلق والمعدوم.

(١٤٣) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهوازي)، ص ١٤٠ - ١٤١، وأنظر: الالوسي، فلسفة الكندي، ص ٦٨ وما بعدها.

(١٤٤) أنظر: الأهوازي، الكندي، ص ٢٩٠ - ٢٨٩، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٥١.

(١٤٥) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٩ - ٨٠.

(١٤٦) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر كذلك: السياسة المدنية، ص ٣٤.

(١٤٧) الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠، وقارن: الدكتور محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٨، ص ١٠٢، وهو يخلص إلى أن الفارابي بأقواله هذه ينفي علم الله بالجزئيات الحادثة.

(١٤٨) أنظر: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ٢٢٣.

(١٤٩) أنظر: الغزالى، تهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٦٤.

(١٥٠) أنظر: ابن سينا، الرسالة النيروزية، ضمن تسع رسائل، ص ١٣٥، وأنظر: الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٥. وهنا يلاحظ الباحث أن لا خلاف بين ابن سينا والمعتزلة في

قولهم أن الصفات هي عين الذات سوى الخلاف اللغظي، وإنما لو أمعنا النظر، فما الفرق - على مستوى المضمن والدلالة - بين "عين الذات والمحض"، للإطلاع على تفاصيل رأي المعتزلة في الصفات أنظر: زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، ص ٦٦ وما بعدها.

(١٥١) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٤.

(١٥٢) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٣) أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٥٤) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢)، ص ٣٥٥.

(١٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٧.

(١٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٨٨، مع ملاحظة أن بين معقوفيين من عندنا، لأنها جاءت في الكتاب المطبوع "الوجود".

(١٥٧) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٦٤، ويدرك أن الغزالى ردًّا على الفلسفه في مذهبهم في نفي الصفات: بمَ عرقتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليس استحالته معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان، أنظر: الغزالى: نهافت الفلسفه (دنيا)، ص ١٧٢، والربط بين الفلسفه والمعزلة في هذه القضية يحمل قدراً كبيراً من العمومية، فالمعزلة لم ينكروا وجود الصفات الإلهية تماماً كما فعل الفلسفه بل أثبتوا عينية الصفات فقالوا: إن الله صفات هي عين الذات. أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٤٩، ١٤٨، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠٩.

(١٥٨) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص

٢٨٣، وأنظر: ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٨٢، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤.

(*) العلم لغة: عَلِمَ يعلمُ علمًا، تقىض جهلًا. وما علمت بخبرك، أي: ما شعرت به، وأعلنته بكذا، أي: أشعرته وعلمه تعليماً. والله العالم العليم العلام. أنظر: الفراهيدى، كتاب العين (المخزومي والسامرائى)، ج ٢، ص ١٥٢، وأنظر: الرازى، مختار الصحاح، ص ١٥١-١٥٢. والعلم اصطلاحاً: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وهو أدراك الشيء على ما هو به، وهو على قسمين: قديم؛ وهو العلم القائم بذاته تعالى، ولا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد، وعلم محدث، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بدريهي: ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بوجود نفسه، وضروري: وهو ما لا يحتاج إلى تقديم مقدمة أيضاً، كالعلم الحاصل بالحواس الخمس، واستدلالي: وهو ما يحتاج إلى تقديم مقدمة، كالعلم بثبوت الصانع، وحدوث الأعراض. أنظر: الجرجانى، التعريفات، ص ٨٨ - ٨٩، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ١٤٨ - ١٤٩، وأنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٩٩ - ١٠٣.

(١٥٩) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٥٩ - ٣٦٦.

(١٦٠) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٠٧.

(١٦١) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقارن: الإشارات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٣٦٧ - ٣٧٢.

(١٦٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوى)، ص ٨١

(*) لمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٥٧ - ١٧٢.

(١٦٣) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص ١٦ - ٢٧.

(١٦٤) أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧ - ٢٨.

(١٦٥) أنظر: الشهري، الملل والنحل، ج ٢، ص ٩٢، وقارن: اللوسي، الفلسفة اليونانية قبل اسطو، ص ٥٧.

(١٦٦) أنظر: اللوسي، المصدر نفسه، ص ٢١٠ - ٢١٢.

(١٦٧) أنظر: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، دار الثقافة، القاهرة،

١٩٨٦، ص ٧٦

(١٦٨)

أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ٨٩

(١٦٩)

أنظر: الدكتور صالح الشماع، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ص ٤٢٤١.

(١٧٠)

أنظر: بدوي، ارسسطو، ص ١٧٠ - ١٧١، وأنظر كذلك: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٠٤.

(١٧١)

أنظر: أفلوطين، نصوص متفرقة لأفلوطين، ضمن كتاب: أفلوطين عند العرب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(١٧٢)

أنظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٩٦.

(١٧٣)

أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ١٩٨، وقارن: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦١، إذ يقول: ونعجب لأفلوطين كيف يجرد الله من كل علم مع أن الله خالق الأشياء ولا بد أن يكون لها وجود سابق في علمه، وإلا أن الله خالق لكتائن عاقلة فكيف يكون لها علم، ولا يكون الله خالقها علم؟

(١٧٤)

أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الأنطقي لابن سينا، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(١٧٥)

أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣.

(١٧٦)

أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، الصفحة نفسها.

(١٧٧)

أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣، وأنظر: الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٨١ - ٢٨٥.

(١٧٨)

أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣.

(١٧٩)

أنظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٩، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣.

(١٨٠)

أنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٢٨٣، وأنظر تعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ضمن كتاب: دي بور، تاريخ الفلسفة في

الإسلام، ص ١٧٤ هامش (٥)، ولمعرفة تفاصيل نقد الغزالى لابن سينا في هذه المسألة وأنظر: الغزالى، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ١٩٩ وما بعدها. وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢١٥ وما بعدها. وللأطلاع على موقف ابن رشد حول هذه المسألة، أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجباري)، ص ٤٢٩ - ٤٤٤.

(١٨١) أنظر: الدكتور محمد ثابت الفندي، الله والعالم، ضمن الكتاب الذهبي، ص ٢١٦.

(١٨٢) أنظر: ابن سينا، الأشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، وأنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٢٩.

(١٨٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(١٨٤) أنظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٤.

(١٨٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٨ - ٢٩.

(١٨٦) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٨٧) أنظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

(١٨٨) أنظر: السيد محمد كلانتر، البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٩٥ هـ، ص ٦٠ - ٦٢.

(١٨٩) الإرادة: صفة تؤدي إلى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للإنسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه. أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٧، وقارن: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٣٢ وهو يقول: ولا يشترط في العيل أن يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب إليه المعتزلة، بل مجرد أن يكون حاملاً على الفعل بحيث يستلزم، وأنظر: الدكتور مراد وهبة المعجم الفلسفى، ص ١١.٩، وانظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٥٧ - ٥٧.

(١٩٠) للأطلاع على آراء الفرق الكلامية في مسألة الإرادة الإلهية:أنظر: الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم الدكتور عادل العوا، دارالأمانة، بيروت، ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٣١ - ١٣٩، ويجملها بالأآتي:

أ- الكرامية تقول: الإرادة حادثة في ذاته، وبذلك يصبح الله تعالى محلًا للحوادث.

بـ- المعتلة تقول: الإرادة حادثة في لا محل، حتى لا يكون محلًا للحوادث ويمثل ذلك العلاف.

ج- الأشاعرة تقول: الإرادة صفة قديمة، ولمزيد من الإطلاع، انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ١٠٤ - ١٠٢، وأنظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٦.

^(١٩٥) انظر: الفارابي، جوابات لمسائل، ضمن رسالتان (آل ياسين)، ص ٦٠.

^(١٩١) انظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٨٦

^(٤٤) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة (جزء ثالث)، ص ٤٠.

^(١٩٢) انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، *فلسوفان رائدان*، ص ١٧٧.

^(١٩٤) انظر: ابن سينا، التعلقات (بدوى)، ص ١٦.

^(١٩٥) انظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

^(١٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧، وهناك نصوص أخرى كثيرة تخص موضوع الإرادة في كتاب التعليقات، انظر: ص ٥١، ٧١ - ٧٢، ١٠٣، ١١٧، ١٥٨.

(*) العناية عند ابن سينا على نحوين: عناية عامة تخص النظام العام الشامل، وعنابة خاصة تخص الأفراد أنفسهم، والعناية تعقل لنظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فالله يعقل نظام الخير، وعن تعقله هذا يفيض نظاماً وخيراً. فعناته تشمل جميع الأشياء عنابة حقيقة كاملة غير مشوبة بالنقص والأنحراف. انظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ٢٣١، أما ابن رشد، فيقول: العناية تبني على أصلين: إحدهما أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. والثاني: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصل لذلك مرید، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصالحة). انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجايري)، ص ١٦٢ - ١٦٨، وأنظر: الدكتور فيصل غازي مجهول، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١١٦ - ١١٨.

^(١٩٧) أنظر: ابن سينا، التعلقيات (بدوي)، ص ١٩، وقد ظهرت آثار هذه الأفكار السينوية عند الغزالى، أنظر: الغزالى، المقاصد (دبى)، ص ٢٣٥، حين يقول: إن الأول مرید

- وله أرادة وعناية، وأن ذلك لا يزيد على ذاته.
- (١٩٦) لمعرفة آراء الفرق الكلامية بهذا الصدد، أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٨٣ - ١٨٦، ٢١٤ - ٢٠٤، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٩٣ - ٩٤.
- (١٩٧) أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى (الأهوازي)، ص ١٤٣.
- (١٩٨) أنظر: الالوسي: فلسفة الكندي، ص ٨٩ وما بعدها.
- (١٩٩) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٨.
- (٢٠٠) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠ - ١٨٣.
- (٢٠١) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ٣٨.
- (٢٠٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، ص ١٨٠ - ١٨٣.
- (٢٠٣) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ١٩، وأنظر كذلك: ص ٥١ اذ يورد مقارنات أخرى بين قدرة الله تعالى وقدرتنا.
- (٢٠٤) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠، ٣٤، ٥٣، وأنظر: الالوسي، حوار، ص ٦١، وما بعدها: حيث التفصيل العميق لمسألة تعلق القدرة بالمشيئة.
- (٢٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٨، وأنظر: لنجاة (فخري)، ص ٢٨٧، ونجد لهذه الأفكار أصداء متباينة من قبل الغزالى فيما بعد. أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ٢٣٩، اذ يقول: أن القادر عبارة عن فعل أن شاء، ولم يفعل أن شاء ... ومشيئة علمه، وما علم أن الأولى به إلا يكون، لم يكن. وأنظر: معارج القدس، ص ١٤٦، اذ يتكرر المعنى نفسه، وأنظر: قواعد العقائد، ضمن مجموعة لرسائل، ص ١٦٢، وأنظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١٩ - ١٣٠ وهو يزيد بتفصيل ذلك.
- (٢٠٦) أنظر: ادريس هاني، محنـة التراث الآخر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م، ص ١٤٤.
- (*) الحكمة: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وتأتي على ثلاثة معان: الإيجاد، العلم، الأفعال المثلثة كالشمس والقمر. أنظر: العرجاني، التعريفات، ص ٥٥، وهي تعني أيضاً التفقه، قال تعالى ((وَلَقَدْ آتَيْنَا لِفُلَمَانَ الْحِكْمَةَ)), والحكمة أيضاً هي الفلسفة. أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفـي، ج ١، ص ٤٩١.
- (٢٠٧) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزيني)، ص ٣٣، وأنظر: السياسة المدنية، ص ٤٩.

- (٢٠٨) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٤٦.
- (٢٠٩) أنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٧٨.
- (٢١٠) التصور: هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان، أي حصول صورة الشيء في العقل، أو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣. وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٦.
- (٢١١) التصديق: إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجرى، أي إدراك الحكم أو النسبة بين طرفي القضية، أو هو الحكم والاعتقاد بالشيء، مثل تصدقنا بأن للكل مبدأ. أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٤٣، وأنظر: السيد جعفر الحسيني، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٣.
- (٢١٢) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٠ - ٢١.
- (٢١٣) أنظر: المصدر نفسه، ص ٢١.
- (٢١٤) سورة طه: من الآية ٥٠.
- (٢١٥) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢١. ٢٢. ٢٢٠، وأنظر فيما يخص الفكر: عند الغزالى: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤٠ - ٢٤١، ومعارج القدس، ص ١٤٦.
- (٢١٦) الجود: صفة هي مبدأ أفاده ما ينبغي لا لغرض. فلو وهب واحد كتابه من غير أهله أو من أهله لغرض دنيوي أو آخروى لا يكون جوداً. أنظر: الجرجانى، التعريفات، ص ٤٩، ولمعرفة آراء المتكلمين في هذه المسألة. أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٧٤ - ١٧٥.
- (٢١٧) أنظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (جزئي)، ص ٤٤ - ٤٥.
- (٢١٨) أنظر: ابن سينا، التعليقات (بدوي)، ص ٢٢، وأنظر كذلك ص ١٠٦.
- (٢١٩) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثالث //، ص ١٢٥ - ١٢٧.
- (٢٢٠) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣٦٨، وأنظر: النجاة (فخري)، ص ٥٨٧، وللإطلاع على تأثير هذه المسألة على الغزالى، أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ٢٤١ - ٢٤٢، ومعارج القدس، ص ١٤٦ - ١٤٧.
- (٢٢١) أنظر: الدكتور عرقان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٢١٩) أنظر: ابن سينا، الشفاء، السماع الطبيعي، ص ١٨٤، وقد أورد الغزالى - فيما بعد - تلك المذاهب بشكل قريب، اذ يقول "فقاتل يقول أنه مركب من آحاد لا تتجزأ لا بالوهم، ولا بالفعل، ويسمى كل من تلك الآحاد (جوهرًا فرداً)... وقاتل يقول: أنه غير مركب أصلًا، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد وليس في ذاته تعدد وقاتل يقول: بأنه مركب من الصورة والمادة". أنظر: الغزالى، مقاصد الفلسفه، دنيا، ص ١٤٧.

(٢٢٠) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخرى، ص ١٣٩.

(٢٢١) لتفصيل في بيان المذاهب في احتمال الأجسام للانقسام انظر: اللوكري، بيان الحق، ص ٧٤، وقارن، فخر الدين الرازى، المباحث المشرقة ج ٢، ص ٨

(*) الجوهر الفرد هو المتيحى الذى لا ينقسم، انظر: الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، ص ٢٣٠ - ٢٣١، ولزيادة الاطلاع والتفصيل انظر: التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٠٢ وما بعدها، وأنظر: الجرجانى، التعريفات، ص ٧٥. وقارن: ابو رشيد النسابى، كتاب المسائل فى الخلاف بين البصرىين والبغداديين، ليدن، ١٩٠٢، ص ١١، ص ٤٢ اذ يسميه (الجوهر المنفرد).

(٢٢٢) راجع: الفصل الأول، المبحث الثالث، وقارن: بنسيس، مذهب الذرة عند المسلمين، حين حاول إرجاع هذه النظرية إلى المذاهب الهندية. والباحث يميل إلى حيث مال الرأى القائل: بوجوب عدم قطع الصلة بين المسلمين واليونانيين في هذه المسألة والسبب أن الاتصال التاريخي موجود بينهم والدليل على ذلك أن متكلمينا يذكرون آراء ديمقريطس والذررين والأغريق في كتبهم: انظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢٢٣) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، ج ١، ص ٦١، وقارن: القارابى، كتاب الحروف، ص ١٠٣، في قوله في معرض نقهه لمن جعل الأبعاد جواهر في الجسم "ولما ظن قوم أن قوام هذه (الأجسام) بالطول، والعرض والعمق، جعلوا هذه الثلاثة أخرى أن تكون جواهر في الجسم".

(٢٢٤) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥ وما بعدها، وأنظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الروانى الملحد، ج ٢، تحقيق نيرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة،

١٩٢٥، ص ٨، وما بعدها، وأنظر: بنسيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٥، وأنظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص ٤٢٠، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٩٦٧، ص ١٤١، وأنظر: الدكتور، محمد عابد الجابري، ضمن: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدأ على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٢٢، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعدي، عبد القاهر البغدادي، وآراؤه الكلامية، ص ١٣٠.

(٢٢٥) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٢٦) سورة سباء، آية ٣.

(٢٢٧) سورة فصلت، آية ٥٤.

(٢٢٨) سورة الجن، آية ٢٨.

(٢٢٩) في معرض دفاعه عن أبي الهذيل العلاف، يقول الخياط: لم يقل أبو الهذيل: أن علم الله ذو غاية ولا نهاية ولا أنه محصور محدود، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله، فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. أنظر: الخياط، الانتصار (نيبرج)، ص ١٢٣، قارن عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٨٩، في قوله: والفضيحة الرابعة من فضائحه أبو هذيل العلاف: قوله بأن علم الله سبحانه وتعالى هو الله، وقدره هي هو. ويلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علماً وقدرة، ولو كان هو علماً وقدرة لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة. وأنظر كذلك: أصول الدين، تحقيق لجنة أحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٩٠ وما بعدها، ونفس هذا المعنى يذكره ابن حزم الأندلسبي حين يقول: إن كان علم الله هو الله فهذا إلحاد، وأنظر: ابن حزم الأندلسبي، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، ج ٢، المطبعة الأدبية، مصر، ط ١، ١٣٢٠هـ، ص ١٢٦، ولللغزالى تعليق طريف في هذا المجال حيث يقول: وكل من كان أعزور ينظر بالعين العوراء فلا يرى إلا

مطلق الصفة فيقول: هو هو أنظر: الغزالى، المظنون به على غير أهله، ضمن، مجموعة رسائل الإمام الغزالى، ص ٣٤٠. وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الألوسي، دراسات، ص ١٧٤، وأنظر: الدكتور حميد خلف السعیدي، المصدر السابق، ص ٦٢، وما بعدها، وأنظر: علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة - مطبعة حجازي، مصر، ط ١، ١٩٤٩ م، ص ٣٩ وما بعدها.

(٢٣٠) أنظر: الدكتور محمد عابد الجابري، المصدر السابق، (المدخل)، ص ٢٣.

(٢٣١) أنظر: بينيس، مذهب الذرة، ص ٢.

(٢٣٢) أنظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢٣٣) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محى الدين عبد الحميد)، ص ١٣.

(٢٣٤) أنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٨١. ولابن حزم الأندلسي برهان دقيق ينقض به رأى العلاف هذا في عدم جسمية الجزء الذي يتجزأ بناءً على أنه ليس بذى طول ولا عرض ولا عمق، فيقول: أنهم يقولون أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فنقول لهم وبالله التوفيق إذا أصفتـ إلىـ الجزءـ الذيـ لاـ يتجزـأـ عندـ كـمـ جـزـءـ آخـرـ مـثـلـهـ لـاـ يـتـجزـأـ أـلـيـسـ قـدـ حدـثـ لـهـماـ طـوـلـ فـلـاـ بـدـ منـ قـوـلـهـمـ نـعـمـ وـلـوـ أـنـهـمـ قـالـواـ لـاـ يـحـدـثـ لـهـماـ طـوـلـ لـلـزـمـهـمـ مـنـ ذـلـكـ إـضـافـةـ جـزـءـ ثـالـثـ وـرـابـعـ وـأـكـثـرـ حـتـىـ يـقـولـواـ أـنـ الـأـجـسـامـ الـعـظـامـ لـاـ طـوـلـ لـهـاـ وـيـحـصـلـاـ فـيـ مـكـاـبـرـ الـعـيـانـ،ـ أـنـظـرـ:ـ اـبـنـ حـزمـ الـأـنـدـلـسـيـ،ـ الفـصلـ،ـ جـ ٥ـ،ـ صـ ١٠٠ـ ـ ١٠١ـ.

(٢٣٥) أنظر: علي مصطفى الغرابي، المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢٣٦) الفلاسفة على العموم يقولون ما قاله ارسطو ومدرسته بأن الجسم مؤلف من هيولى أو مادة وصورة وكلتاها في ذاتهما لا جسميتان، ولا منقسمتان، ولا محسوستان، ولكن مركبها وهو الجسم منقسم لأن الجسم عظم متصل. أنظر دي بور ضمن دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ٦، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي، وآخرون، ١٩٣٣ م، ص ٤٦٢ مادة (جسم).

(٢٣٧) أنظر: أبو بكر الرazi، رسائل فلسفية (كراؤس)، ص ١٩١ وما بعدها. وأنظر: بينيس، مذهب الذرة، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٢٣٨) يعد الكندي أول من حاول إبطال القول بالجوهر الفرد، أنظر: الكندي، الفلسفة الأولى للكندي إلى المعتصم بالله، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوناني، دار التقدم العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص ١٠٦، اذ يقول: الجرم جوهر طويل عريض وعميق، أي ذو أبعاد ثلاثة... وهو المركب من الهيولي والصورة، وأنظر: الدكتور حسام محي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي، ص ٩٨.

(٢٣٩) تابع الفارابي الكندي في رفضه لنظرية الجوهر الفرد، فال أجسام عنده «ليست مركبة من أجزاء لا جزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التي لا جزأ لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان»، أنظر: الفارابي، رسالة عيون المسائل، ضمن (مجموع رسائل الفارابي)، ص ٧١.

(٢٤٠) ابن سينا أوسع من تعرض بالتفصيل لهذه المسألة من الفلاسفة، أنظر يحيى محمد أحمد المشهداني، أصلية الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، جامعة بغداد، ١٩٨٨، ص ١٧ وهذا ما سنفصل القول فيه لاحقاً.

(٢٤١) للحسن ابن الهيثم مقالة (في إبطال رأي من يرى أن العظام مركبة من أجزاء كل جزء منها لا جزء له)، أنظر: ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطيان، ج ٢، ص ٩٧.

(٢٤٢) يقول الغزالى: إذا كان الجزء الذي لا يتجزأ جوهر غير منقسم ولا متخيّز، فإن الله تعالى غير منقسم ولا متخيّز فما الذي يفصل هذا من ذلك، أنظر: الغزالى، المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالى، ص ٢٤٦.

(٢٤٣) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق الدكتور محمد عايد الجابرى، ص ١٠٥، حيث يقول عن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض ((أن عينوا بالجوهر الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، فيها شك ليس باليسير)).

(٢٤٤) أنظر: موسى بن سيمون، دلالة الحاثرين، تحقيق الدكتور حسن أتاي، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة، ١٩٧٢، ج ١، ص ٢٠٠ وما بعدها، وهو يتكلّم في الفصل الثالث والسبعين عن المقدمات العامة التي يقول بها المتكلمون على اختلاف طرقوهم وتبالغ آرائهم وهي اثنتي عشرة مقدمة، أولهما في إثبات الجوهر الفرد، وأنظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٣٦، وأنظر: فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس

دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٣ هـ ص ٢٥٣؛ المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦، ج ٢، ص ٨، وأنظر: الدكتور، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتلة، الأشاعرة، دار الكتب الجامعية، مصر، ١٩٦٩، ص ١٤٤، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ١٤١.

(٢٤٥) أنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين (محى الدين الحميد)، ص ٦، ص ١٦، وأنظر: الخطاط، الانتصار (نيرج)، ص ٣٣، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق، ص ١٤٢، وأنظر: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٢، وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص ١١٩.

(٢٤٦) أنظر: ابن حزم الاندلسي، الفصل، ج ٥، ص ٩٢، حيث يرفض الوقوف عند جزء لا يتجزأ، ومن ثم يعرض حجج أصحاب النظرية، وبعد ذلك يعرض أدلة لأبطالها.

(٢٤٧) أنظر: ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م، ص ١٣٠، اذ يقول: القول بالجوهر الفرد باطل.

(٢٤٨) أنظر: ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج ١، عنى بتصحیحه محمد حامد الفقی، المطبعة السلفیة، مکة المکرمة، ١٣٤٨ هـ، ص ١٩ - ٢٠ حيث يقول: إثبات الجوهر الفرد مع ستة مقدمات أخرى تلزم من يقول بها في نظره إنكار كون الرب فاعلاً في الحقيقة وأن سموه فاعلاً بالستتهم.

(١) إذا كانت أدلة ابن سينا في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ متوزعة بين كتبه المختلفة، فإنها عند الغزالی مرتبة في مكان واحد من كتاب المقاصد، وعند فخر الدين الرازی في المباحث المشرقية، ج ٢، ترد على شكل عشرين برهان، أما الإيجي فيوردتها على شكل أربعة أنواع من الأدلة، الأولى يتعلق بالمحاذاة، والثانية بالمعامة، والثالث بالسرعة والبطء، والرابع بالأشكال الهندسية، وكل من الثالث والرابع ينقسم إلى ست صور، أنظر: الغزالی، المقاصد (دنيا)، ص ١٥٤ - ١٤٧، وفخر الدين الرازی، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١١ - ٢٣ وأنظر: الإيجي، المواقف، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م، ص ٢٠ - ٣٢.

(٢٥٠) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعی، ص ١٨٨، وقارن الغزالی، المقاصد (دنيا)،

ص ١٤٧ - ١٤٨، وهو يورد الدليل بالشكل الآتي: أنه له فرض جوهرتين، فكل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط ما يلقاء الآخر، أما بغيره أو بعنه، فإن كان غيره، فقد حصل الانقسام، وإن كان عينه، فالتداخل، وهذا غير ممكن. وقارن: كارادوفو، ابن سينا، ص ١٩٩، ويصف كارادوفو هذا البرهان بأنه المفضل عند ابن سينا.

(٢٥١) أنظر: ابن سينا، النجاة، فخرى، ص ١٤٠.

(٢٥٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دنيا، ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٧.

(٢٥٣) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ١٩٥ - ١٩٦، وقارن: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٨ - ١٥٠، حيث يقول: نفرض خطين كل واحد منها من ستة أجزاء، أحدهما (أب) والآخر (جد)، فإذا كانت حركتهما متساوية، يستحيل التحاذى بينهما مع تساوى الحركة، فاستحال التجاوز، إذ يكون التحاذى بالتصنيف في الوسط، فيكون المتنصف هو الوسط، وهو متحاذيان.

(٢٥٤) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ١٩٦.

(٢٥٥) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ١٤٠، وقارن: الغزالى، المقاصد (دنيا)، ص ١٤٨، وهو يقول: نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً، كأنه خط، ووضعنا جزأين على طرف الخط، فالعقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا لا محالة، ويقبل تقدير التقاوئهما بحركة متساوية من الجزئين، وإذا فرض ذلك، كان كل واحد من الجزأين، وقطع جزءاً الوسط فيكون الوسط قد انقسم، وهذا غير ممكن.

(٢٥٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢٥٧) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ١٩٣، وقارن: الغزالى، المقاصد (دنيا) ص ١٥٣ - ١٥٤، ويأتي الدليل متطابقاً مع ما في "السمع" لفظاً ومعنى.

(٢٥٨) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة، (بدوي)، ص ٢٥.

(٤) مذهب الطفرة: زعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة ... وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم "أبو الهذيل" وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح. أنظر: الأشعري، مقالات (محى الدين عبد الحميد)، ج ٢،

ص ١٨، وأنظر في مسألة رفض العلاج للطفرة: علي مصطفى الفراتي، المصدر السابق، ص ٦٩. ويقول بو لخماير: مذهب النظام في الطفرة يذكرنا بنظرية الكواントا في الفيزياء الحديثة. أنظر: الدكتور بو لخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص ١٤١، ولمزيد من التفصيل عن مذهب الطفرة، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام، آراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٩.

(٢٥٩) أنظر: ابن سينا، السمع الطيفي، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(٢٦٠) أنظر: البير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص ١٧.

(٢٦١) أنظر: ارسسطو، الطبيعة، ج ٢، (بدو)، ص ٦١٧.

(٢٦٢) أنظر: الشهري، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ج ١، ص ٧٥، وقد بلغ رفض النظام للجوهر الفرد أن قال الشاعر ابن سناء الملك:

لما شك في أنه الجوهر الفرد
ولو أبصر النظام جوهر ثغرها

أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٠.

(٢٦٣) أنظر: الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ١٦.

(٢٦٤) أنظر: يحيى محمود أحمد المشهداني، أصل الفلسفة الطبيعية العربية في مدرستي البصرة وبغداد، ص ١٧.

(٢٦٥) أنظر: عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٢٤ وقارن: علي مصطفى الفراتي، تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٩، ص ٢٠٧، وأنظر: الخياط، الانتصار، (تيسير)، ص ٣٣، فهو يقول: وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بتصفين، وأنظر: فخر الدين الرازي، المباحث المشرقة، ج ٢، ص ٩ - ١٠.

(٢٦٦) أنظر: نعمة محمد إبراهيم، أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، ص ٧٥.

(٢٦٧) أنظر: المصدر نفسه، ص ٨٠

(*) لتفصيل مذهب الانقسام اللانهائي للجسم، أنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة،

- المصدر السابق، ص ١١٩، وما بعدها.
- (٢٦٨) أنظر: ابن سينا، *السمع الطبيعي*، ص ١٨٦، وأنظر: الدكتور محمد عاطف العراقي، *الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا*، ص ٩٣.
- (٢٦٩) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦، وقارن: *الإشارات والتبيهات*، (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٥٩، إذ يورد ابن سينا الدليل بشكل آخر.
- (٢٧٠) أنظر: ابن سينا، *السمع الطبيعي*، ص ١٨٧، وقارن: يوسف كرم: *الطبيعة وما بعد الطبيعة*، ص ٢٤. وأنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم النظام وآراؤه، ص ١٢٤.
- (٢٧١) أنظر: ابن سينا، *النجاة (فخرى)*، ص ٢٣٨ - ٢٣٩، وأنظر: اللوكرى، *بيان الحق*، ص ٥٠.
- (٢٧٢) أنظر: ابن سينا، *الإشارات والتبيهات* (دنيا)، ج ٢، ص ١٧٠ - ١٧١.
- (٢٧٣) أنظر: ابن سينا، *عيون الحكمة (بدوي)*، ص ٤٨، فارن: الغزالى، *المقاصد* (دنيا)، ص ١٥٤ - ١٥٥، حيث يقول، الشيء الواحد من كل وجه لا يعبر عنه بعباراتين يصدقان على أحدهما ولا يصدقان على الآخر، فالصورة الجسمية عبارة عن الاتصال، وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال، والقابل لا يخلو، إما أن يكون عينه أو غيره ومن المحال أن يكون عينه، فالاتصال لا يقبل الانفصال، إذن لابد من أمر آخر يقبل الاتصال والانفصال جميعاً، وذلك يسمى "هيولى"، فالجسم إذن يتربّك من الهيولي والصورة وليس واحد. وقارن: اللوكرى، *بيان الحق*، ص ٥٢، وأنظر: العراقي، *الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا*، ص ٩٦، وما بعدها، وقارن: يوسف كرم، *الطبيعة*، وما بعد *الطبيعة*، ص ٢٤.
- (٢٧٤) أنظر: ابن سينا، *التعليقات (بدوي)*، ص ١٧٢.
- (٢٧٥) أنظر: السيد محمد حسين الطباطبائى، *بداية الحكمة*، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨٦، ص ٩٧.
- (٢٧٦) أنظر: ابن سينا، *الإشارات والتبيهات* (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٦٦.
- (٢٧٧) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، *فيلسوف عالم*، ص ١٤٥.
- (٢٧٨) أنظر: ابن سينا، *الإشارات والتبيهات* (Dani)، القسم الثاني، ص ١٩١.
- (٢٧٩) أنظر: ابن سينا، *التعليقات (بدوي)*، ص ٣٩.

- (٢٨٠) أنظر: الفارابي، رسالة في عيون المسائل، ضمن المجموع، ص ٧٠، وأنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩، و: الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٨٣.
- (٢٨١) أنظر: ابن سينا، عيون الحكمة (بدوي)، ص ١٩.
- (٢٨٢) أنظر: المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.
- (٢٨٣) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣١.
- (٢٨٤) أنظر: الطوسي، ضمن ابن سينا، الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ١٨٤، الشرح، وقارن: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٦١.
- (٢٨٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ٣١٢.
- (٢٨٦) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٤١، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٥٣٦ - ٥٣٧، وأنظر: مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفى، ص ٢٤٨، ويعرف جان فال الهيولى في صورتها الفطرية بأنها الشيء الذي تصنع منه الأشياء كالخشب في حالة المنضدة أو المركب، أنظر: جان فال، طريق، ص ١٢٥ "والهيولومورفية" مصطلح مؤلف من لفظتين: (هيلو) وهي الهيولى، و(مورفة) وهي الصورة، وهي نظرية أرسطية مدرسية تفسر تكون الأجسام بعدين أساسين متكملين، هما المادة والصورة. أنظر: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص ١٦ - ١٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ج ٢، ص ٥٣٥.
- (٢٨٧) أنظر: أميل برييه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ص ١٧٩، ويؤكد جان فال هذا المعنى بقوله: إننا لسنا على يقين تمامًا كانت تعنيه كلمة الهيولى عند اليونان، ولكن الشيء المؤكد هو أنها تقابل كلمة الصورة. أنظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ١٢٥ وأنظر: الدكتور علي عبد الهادي، الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون قراءة في محاورة طيماوس، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية العدد الثاني، ٢٠٠٢، ص ١٢٤ وما بعدها.
- (٢٨٨) أنظر: ارسطو، ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ٣٦٨، وأنظر كذلك: المقالة الثامنة، ج ٢، ص ١٠٢٢ وما بعدها.
- (٢٨٩) أنظر: الفارابي، فلسفة ارسطو طاليس (محسن مهدي)، ص ٩٢.
- (٢٩٠) أنظر: الكلبي، رسالة الحدود والرسوم، ضمن المصطلح الفلسفى

(الأعسم)، ص ١٩١.

(٢٩١)

أنظر: الفارابي، السياسية المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق الدكتور فوزي متري نجاح، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٤، ص ٢٦، وأنظر: رسالة جوابات لمسائل ستل عنها، ضمن: الدكتور جعفر آل ياسين، رسالتان فلسفيتان، ص ١٠٧، حيث يعرفها "الهيوانى آخر الهويات وأخسها، ولو لا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل، وهو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهراً.

(*) المادة: اسم مرادف للهيوانى. وتقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه إلى غيره ووروده عليه يسيراً يسيراً مثل المنى والدم لصورة الحيوان، أنظر: ابن سينا، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٥، وقارن: غواشون، معجم ابن سينا، ص ٣٧٩، والفرق بينها وبين الهيوانى، أن الهيوانى هي المادة الأولى، أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفى، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.

(٢٩٢) أنظر: الخوارزمي الكاتب، رسالة الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢١٠.

(٢٩٣) أنظر: ينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٤١ وما بعدها.

(*) الموضوع: كل شيء من شأنه أنه يكون له كمال ما وقد كان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيوانى للمحل غير المتقوم بذاته بل بما يحله، ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٥، وأنظر: غواشون، معجم ابن سينا، ص ٤٣٨.

(٢٩٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥، وقارن: غواشون، معجم ابن سينا، ص ١٨٨، ص ١٣٤، وقد حدها الغزالى فيما بعد بنفس حد ابن سينا إلى حد تطابق اللفظ. أنظر: الغزالى - الحدود ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩١ - ٢٩٢، فيما حدها ابن رشد بأنها "الشيء الموجود بذاته من غير أن يكون كيف ولا كم ولا غير ذلك من سائر هويات المقولات". أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، المقالة السابعة، ص ٣٧٦، وقارن: تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين)، ص ٣٠، وأنظر: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣٢، وأنظر: الدكتور حسن مجید العبيدي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٥٦، وما بعدها.

- (٢٩٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٢٧، وأنظر: النجاة (فخرى)، ص ٢٣٧، وأنظر: عيون الحكمة (بدوي)، ص ٤٨، وأنظر: رسالة في ماهية العشق، (أحمد أتس)، ص ٨، يقول: أن الصورة جوهر بنوع فعل، وأما الهيولي فهي معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة. وهذا بالأساس قول ارسطو. أنظر: بدوي، ارسطو، ص ١٣٣.
- (٢٩٦) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٦٤.
- (٢٩٧) أنظر: اللوكرى: بيان الحق، ص ٥٣ - ٥٤، وأنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص ١٦٤.
- (٢٩٨) أنظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٧٧، وقارن: جميل صليبا، المعجم، الفلسفي، ج ١، ص ٧٤١.
- (٢٩٩) أنظر: ارسطو ما بعد الطبيعة، المقالة السابعة، ضمن ابن رشد، تفسير، ج ٢، ص ٨٩٤.
- (٣٠٠) أنظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ٨٩٧.
- (٣٠١) أنظر: الكلبي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ١٩١، وأنظر: الألوسي، فلسفة الكلبي، ص ١٦٢.
- (٣٠٢) أنظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص ٢٦، وأنظر: جوزف الهاشم، الفارابي، ص ٩٣.
- (٣٠٣) أنظر: الخوارزمي الكاتب، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢١٠.
- (٣٠٤) أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، وقارن: رسالة في ماهية المشق (أحمد أتس)، ص ٨، وقد حدثا فيما بعد الغزالى بنفس حد ابن سينا. أنظر: الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٢٩٠ - ٢٩١، فيما حدثا الأمدي حدين، الأول؛ الصورة عبارة عن أحد جزأى الجسم، وهو محل الجزء الآخر منه. والثانى: الصورة هي بمنزلة شكل السرير بالنسبة إلى السرير. أنظر: الأمدي، المبين، ضمن المصطلح (الأعسم)، ص ٣٧٠، وكذلك، ص ٣٨٢. أما ابن رشد، فالصورة عنده على أوجه منها صورة الأجسام البسانط، وهي غير آلية، ومنها صورة الأجسام الإلهية وهي النفوس، ومنها صور الأجرام السماوية، وهي تشبه البسانط من جهة أنها غير آلية، وتشبه الإلهية من جهة أنها متحركة من تلقائها. أنظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة (عثمان أمين).

- ص ٣٠ - ٣١، و: كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن: رسائل ابن رشد، الهند، ص ٣، وأنظر: الدكتور حسن مجید العبدلي، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، ص ٩٨ وما بعدها.
- (٣٠٥) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (١) من الشفاء، ص ٧٦.
- (٣٠٦) (٣٠٦) العَدْمُ عِنْدَ ابْنِ سِينَا لَيْسَ هُوَ بِذَاتِهِ مُوجَودٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَلَا مَعْدُومٌ عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ هُوَ ارْتِقَاعُ الذَّاتِ الْمُوجَودَةِ بِالْقُوَّةِ . أَنْظُرْ: النَّجَاهَ (فَخْرِي)، ص ١٢٨.
- (٣٠٧) أنظر: اللوكربي، بيان الحق، ص ٥٢.
- (٣٠٨) أنظر: التراقي، شرح الإلهيات من الشفاء، ص ١١٦.
- (٣٠٩) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ١٣٨.
- (٣١٠) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٤ - ٤٥، وقارن: رسالة في ماهية العشق، (أتس)، ص ٨، وقارن: المقولات من منطق الشفاء، ص ٣١، وأنظر: الدكتور عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد، ص ١٤٦.
- (٣١١) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٠.
- (٣١٢) أنظر: الفارابي، السياسية المدنية، ص ٣٩، فيما ناقض الغزالى نفسه حين اعتبر أن الصورة جوهر حين قسم الجوهر إلى أربعة أنواع: الهيولي، والصورة، والجسم، والعقل المفارق. أنظر: المقاصد (دنيا)، ص ١٤٣، وبعد ذلك خالف ذلك وقال بأن الصورة عرض حين قال: وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض، والعرض قائم في ذات الموضوع. فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه، فينبغي أن يكون مبانياً للعرض المشار إليه ولا يكون محللاً له ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته، إذ يصير مشاراً إليه، وذلك كله محال.
- أنظر: المصدر نفسه، ص ١٦١.
- (٣١٣) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٣١٤) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتبيهات (دنيا)، القسم الثاني، ص ٢٣٢.
- (٣١٥) أنظر: الدكتور بو الخماير مختار، نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، ص ٨١.
- (٣١٦) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٤٨.
- (٣١٧) أنظر: ابن سينا، الإلهيات (٢) من الشفاء، ص ١٠، وقارن: النجاة (فخري)، ص ٣١٧.

(*) العنصر: اسم للأصل الأول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الأول الذي باستحالته يقبل صوراً تتبع بها كائنات عنها، أما مطلقاً وهو الهيولي الأولى وأما بشرط الجسمية وهو المحل الأول الذي يتكون عنه سائر الأجسام الكائنة بقبول صورها. أنظر: ابن سينا، الحدود، ضمن المصطلح (الأعجم)، ص ٢٤٥ - ٢٤٦، كما ذكر حد العنصر عند الفلاسفة المسلمين، فمثلاً يحده الكندي " هو طينة كل طينة". أنظر: الكندي، الحدود والرسوم، ضمن المصطلح (الأعجم)، ص ١٩١، كذلك الغزالى، الحدود، ضمن المصطلح (الأعجم)، ص ٢٩٢، كذلك الأدمى، المبين، ضمن المصطلح، (الأعجم)، ص ٣٨١، وأنظر الجرجاني، التعريفات، ص ٩٠.

(٣١٧) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٤٦.

(٣١٨) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، حوار، ص ٣٩ هامش (٣).

(٣١٩) أنظر: ابن سينا، رسالة في الأجرام العلوية، ضمن تسع، ص ٥١ - ٥٢.

(٣٢٠) أنظر: الدكتور حسام محى الدين الآلوسي، حوار، ص ٤٢، هامش ١١.

(٣٢١) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ٢٣٩.

(٣٢٢) أنظر: ابن سينا، الإشارات والتبيهات، القسم الثاني، ص ٢٠٧، ص ٢١٤.

(٣٢٣) أنظر: ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٣٢٤) أنظر: ابن طفيل، حي بن يقطان، ضمن: كتاب حي بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والشهوردي، نشرة العدى، ص ٦١.

(٣٢٥) أنظر: ارسسطو، الطبيعة (بدوي)، ج ١، ص ٦٤.

(٣٢٦) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخرى)، ص ١٣٦.

(٣٢٧) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ١٩٧.

(٣٢٨) هذه الفكرة ستجدها بعد قرون عند ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، وهذه الطبائع البسيطة: الامتداد، الحركة، الشكل، ما هي بتصورات تولف أحكاماً وأنما حقائق واقعية تولد عن تراكمها حقائق واقعية أخرى. أنظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ج ٤، ترجمة جورج طرابيش، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص ٧٧، هذا ونجد بين ابن سينا وديكارت وجوهاً أخرى للشبه مما يرجع تأثيره به في مواضع عديدة. أنظر:

الدكتور محمد عبد الرحمن مرجا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار عويدات، بيروت، ط٢، ١٩٨١، ص ٥١٣.

(٣٢٩) أنظر: مرجا، المصدر السابق، ص ٥١٣.

(٣٣٠) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٤٤.

(٣٣١) أنظر: ابن سينا، السمع الطبيعي، ص ٢٢٨، النجاة (فخرى)، ص ١٦٧، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٢.

(٣٣٢) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٣.

(٣٣٣) سورة الفجر، آية ٢٧ و ٢٨.

(٣٣٤) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٩١.

(٣٣٥) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٨٩، ورأيه هنا بذكرنا برأي الفارابي الذي مر بنا، من جهة، ومن جهة أخرى، فهو يذكرنا بقوله أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، في قصidته العينية:

هبطت إليك من محل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتنع

ويعلل الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ذلك بأن ابن سينا يعني بذلك سمو النفس على البدن، لا هبوطها هبوطاً حقيقياً. الأهوانى، مجلة الكتاب، ١٩٥٢، ص ٤١٥ نقلأً عن: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٨٧، بينما يميل الدكتور إبراهيم مذكور إلى أن ابن سينا يسعى في ذلك إلى التوفيق بين رأي الحكميين أفلاطون وأرسطو، بله تکاد تغلب أفلاطونيته على نزعته المشائية. أنظر: الدكتور إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص ١٦٤، بينما يؤكّد الدكتور جعفر آل ياسين على أن ابن سينا يشير في القصيدة العينية إلى قصة الخلقة الأولى ولا تناقض بين الموقفين، وكأن ابن سينا أراد أن يدل بالجزء على الكل في دعوى هبوطها من عاليتها وتلبسها لعادتها، أنظر: فيلسوف عالم، ص ١٨٧.

(٣٣٦) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ٩١.

(٣٣٧) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٢٨، ولغز الدين الرازى (ت ٦٠٦م) تعليق دقيق في هذه المسألة بقوله "أن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله "أنا" مغاير

للشيء الذي يشير كل واحد إلى غيره بقوله "أنت" .. فال المشار إليه أنا ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن. وأما الذي أشير إليه بقولي "أنت" فليس إلا هذا البدن، لأن المشار إليه بقولي "أنت" ليس إلا ما أدركته بيصري . أنظر فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة، ج ٢، ص ٣٦٩ - ٣٧٠.

(٣٤٨) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٣٤٩) أنظر: العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢٣٢ - ٢٣٤، وأنظر: الدكتور البير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الأنفي للذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٣٤٠) أنظر: ابن سينا، الأضحوية (عاصي)، ص ١٣٥.

(٣٤١) أنظر: التراقي، جامع السعادات، تقديم الشيخ محمد رضا المظفر، تعليق السيد محمد كلاتر، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ، ص ٢٢.

(٣٤٢) أنظر: الدكتور جعفر آل ياسين، فيلسوف عالم، ص ١٩١.

(٣٤٣) أنظر: ابن سينا، النجاة (فخري)، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

(٣٤٤) أنظر: ابن سينا، النجاة، (فخري)، ص ٢٢٦.

(٣٤٥) أنظر: الغزالى، تهافت الفلاسفة (دنيا)، ص ٢٨٢.

(٣٤٦) أنظر: الغزالى، المتنفذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالى، ص ٥٤٥.

(٣٤٧) أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت (الجايرى)، ص ٥٥٧ - ٥٥٨، وقارن: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (الجايرى)، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم
الكتاب المقدس
المراجع العربية:

١- الرسائل الجامعية

- إبراهيم، نعمة محمد
أبو البركات البغدادي وفلسفته الطبيعية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة،
١٩٨١م، كلية الآداب / جامعة بغداد.
- العبيدي، قاسم يحيى
السببية في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى ابن سينا، رسالة ماجستير،
قسم الفلسفة، ١٩٧٦م، كلية الآداب / جامعة بغداد.
- الكبيسي، محمد محمود
نظريّة الزمان في فلسفة الغزالى، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، ١٩٨٣م،
كلية الآداب / جامعة بغداد.
- المشهدانى، يحيى محمود أحمد
أصلّة الفلسفة الطبيعية في مدرستي البصرة وبغداد، رسالة ماجستير،
قسم الفلسفة، ١٩٨٨م، كلية الآداب / جامعة بغداد.

٢- المطبوعات

- الآلوسي، الدكتور حسام محي الدين:
حوار بين الفلسفه والمتكلمين، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٦٧م.

- دراسات في الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠ م.
- الزمان في الفكر الدينى والفلسفى القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠ م.
- بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨١ م.
- فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م.
- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، جامعة بغداد، بغداد، ١٩٩٠ م.
- آل ياسين، الدكتور جعفر:
- فيلسوفان رائسان الكندى والفارابى، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٠ م.
- فيلسوف عالم دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكرة الفلسفى، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٤ م.
- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة الفكر العربى، بغداد، ط٣، ١٩٨٥ م.
- الآمدى، أبو الحسن:
- كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن: كتاب المصطلح الفلسفى عند العرب)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧ م.
- آنود، ميخائيل:
- معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.

ابن أبي أصيبيعة:

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق امرئ القس الطحان، المطبعة الوهبية، مصر، ط١، ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م.

ابن باجة:

- شرح السمع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣م.

ابن تيمية:

- تفسير سورة الأخلاص، تحقيق الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي - الهند، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

ابن حزم الاندلسي، أبو محمد

- الفصل بين الملل والأهواء والتحل، المطبعة الأدبية، مصر، ط١، ١٣٢٠هـ.

ابن خلدون:

- لباب المحصل في أصول الدين، نشرة الأب الأغسطيني ليوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢م.

ابن رشد:

- السمع الطبيعي، ضمن (رسائل ابن رشد)، الهند، ط١، ١٩٤٧م.

- كتاب ما بعد الطبيعة، ضمن الرسائل (الهند).

- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨م.

- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق موريس بوريح، بيروت، ١٩٦٧م.

- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مراجعة وتقديم وتعليق الدكتور تشارلس بترورث والدكتور أحمد عبد المجيد

هويدي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩١م.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدأً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.
- تهافت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

ابن فارس:

- معجم مقاييس اللغة، ج٥، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٧٩هـ

ابن سينا:

- رسالة في العشق، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرتي (ضمن: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ليدن، ١٨٦٩م).
- الحدود، (ضمن: تسع رسائل في الحكمه والطبيعتا، القاهرة، ط١، ١٩٠٨م).

- الرسالة النيروزية (ضمن: تسع رسائل في الحكمه والطبيعتا).

- رسالة في أقسام العلوم العقلية (ضمن: تسع رسائل في الحكمه والطبيعتا).

- رسالة في الأجرام العلوية (ضمن: تسع رسائل في الحكمه والطبيعتا).

- رسالة في الطبيعتا من عيون الحكمه (ضمن: تسع رسائل في الحكمه والطبيعتا).

- منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق، المكتبة السلفية،

مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠ م.

- الشفاء، المنطق، المدخل، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري،
أحمد فؤاد الأهواني، تصدیر ومراجعة الدكتور إبراهيم مذکور، الدار العامة
للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢ م.
- رسالة في ماهية العشق، نشرة أحمد أتس، استانبول، ١٩٥٣ م.
- الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق، الأب قنواتي، محمود الخضيري،
أحمد فؤاد الأهواني، سعيد زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مذکور،
القاهرة، ١٩٥٩ م.
- الشفاء، الإلهيات، ج ١، تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد، مراجعة
وتقديم الدكتور إبراهيم مذکور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة،
١٩٦٠ م.
- الشفاء، الإلهيات، ج ٢، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد
زايد، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مذکور، الهيئة العامة لشئون المطابع
الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠ م.
- الشفاء، المنطق، البرهان، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، مراجعة
وتصدیر الدكتور إبراهيم مذکور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،
القاهرة، ١٩٦٥ م.
- التعليقات، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م.
- الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق، الأب قنواتي، سعيد زايد، تصدیر
ومراجعة الدكتور إبراهيم مذکور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،
١٩٧٥ م.
- المباحثات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي (ضمـنـ: كتاب أرسـطـو

- عند العرب)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.
- تفسير كتاب أثولوجيا، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، (ضمن: كتاب ارسسطو عند العرب).
 - عيون الحكمة، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
 - منطق المشرقيين، تقديم الدكتور شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
 - الأشارات والتبيهات، القسم الثاني (الطبيعتا)، والقسم الثالث (الإلهيات)، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٨٣م.
 - الشفاء، الطبيعتا، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدرir ومراجعة الدكتور إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ١٩٨٣م.
 - الرسالة الأضحوية في المعاد، تحقيق الدكتور حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
 - النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
 - الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم (ضمن كتاب: المصطلح الفلسفى عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٧م).
 - مبحث عن القوى النفسانية أو في النفس على سنة الاختصار، تحقيق أدورد بن كرنيليوس فنديك الأمير كاني، دار العلم للجميع، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد:
- حي بن يقطان (ضمن: كتاب حي بن يقطان لأبن سينا وابن طفيل

والسهروري)، تحقيق أحمد أمين، دار المدى، بغداد - دمشق، ٢٠٠٥ م.

ابن الطيب، أبو الفرج:

- الشرح الكبير لمقولات ارسطو، تحقيق الدكتور علي حسين الجابري وآخرون، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢ م.

بن عبد العال، عبد السلام، وسامي يفوت

- درس الابتسالوجيا أو نظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط٢،

١٩٨٦ م.

ابن قيم الجوزية:

- مختصر الصواعق المحرقة على الجهمية والمعطلة، عنى بتصحيحه محمد حامد الفقي، المطبعة السلفية، مكة المكرمة، ١٣٤٨ هـ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين:

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦ م.

ابن ميمون، موسى:

- دلالة الحائرين، تحقيق الدكتور حسن آتاي، مطبعة جامعة أنقرة، أنقرة،

١٩٧٢ م.

أبو ريدة، الدكتور محمد عبد الهادي:

- إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية، مطبعة لجنة التأليف

والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦ م.

أبو البركات، هبة الله بن ملكا:

المعتبر في الحكمة، ج ٢، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١،

١٣٥٨ هـ.

الدكتور أحمد أمين:

- قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٧، ١٩٧٠.

أخوان الصفا:

- رسائل أخوان الصفا وخلان الوفا، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدر عن طه حسين، مصر، ١٩٢٨.

أرسسطو:

- الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ج ١، ١٩٦٤م، ج ٢، ١٩٦٥م.

- ما بعد الطبيعة، الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق موريس بويع (ضمن: كتاب ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة)، بيروت، ١٩٦٧م.

- منطق أرسسطو، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار العلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

- في النفس، الترجمة العربية القديمة، لإسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

الأشعري، أبو الحسن:

- مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

- المصطلح الفلسفى عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م.

أفلاطون:

- طيماوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم البيير ريفو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٨ م.
 - المأدبة، ترجمة الدكتور وليم الميري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠ م.
 - فيدون، ترجمة الدكتور علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧٤ م.
 - البرمنيدس، حقق النص وقدم له أوغست دييس، عربه عن الأصل اليوناني الأب فؤاد جرجي بربارة الدمشقي، دمشق، ١٩٧٦ م.
 - حاورات ونصوص، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٦ م.
 - الجمهورية، ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء، راجعها على الأصل اليوناني الدكتور محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ت.
- أفلوطين:**
- نصوص متفرقة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن: كتاب أفلوطين عند العرب - وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧ م.
 - الأهواني، الدكتور أحمد فؤاد:
 - فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٤ م.
 - المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥ م.
 - الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت.
- الأيجي، عضد الدين:**

- المواقف في علم الكلام، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
- بدوي، الدكتور عبد الرحمن
- ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩م.
- فلسفة القرون الوسطى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٦٩م.
- مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ج١، ط٢، ١٩٧٩م، ج٢، ط١، ١٩٧٣م.
- مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
- أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧م.
- خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٧٧م.
- ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.
- أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- موسوعة الفلسفة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

برهيمي، أميل

- تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- تاريخ الفلسفة (الفلسفة الرومانية)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
- تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

البغدادي، أبو الحيرين سوار:

- في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً، (ضمن: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب) وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٧ م.

البغدادي، عبد القاهر:

- كتاب أصول الدين، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٤ م.

البهي، الدكتور محمد:

- الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، مكتبة وهبة، مصر، ط٣، ١٩٦٢ م.

بوترو، أميل

- فلسفة كانت، ترجمة عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١ م.

بينيس

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م.

تايلور، ماركريت

- الفلسفة اليونانية - مقدمة -، تعریب عبد المجید عبد الرحیم، مراجعة وتقديم الدكتور ماهر کامل، القاهرة، ط١، ١٩٥٨ م.

التوحیدی، أبو حیان:

- المقابسات، تحقيق وشرح حسن السنوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط ١، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.
- الجابري، الدكتور محمد عابد:
- نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٤، ١٩٨٥م.
- جار الله، زهدي
- المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.
- الجندى، أنعام:
- دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- جيجم، أولف
- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦م.
- جيجم، وليم
- بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنقطى، دار الطلبة العرب، بيروت، ط ٢، ١٩٦٩م.
- الجابرى، محمد عزيز:
- من تاريخ الفارابي إلى تاريخه، ضمن: كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٥م.
- حسن، زهير محمد
- عالم الزمان، المكان، العدد عند قدماء العراقيين، مجلة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤، السنة التاسعة، العدد ٢٨١.

الحسيني، السيد جعفر باقر:

- معجم مصطلحات المنطق، دار الاعتصام، ط١، بدون مكان، وبدون تاريخ.

حوراني، يوسف

- الإنسان والحضارة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣ م.

خنجر، الدكتورة باسمة جاسم

- النقد المنطقي لابن رشد، بيت الحكمة، بغداد، ط٢، ٢٠٠٠ م.

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف:

- الحدود، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن: المصطلح الفلسفية عند العرب.

الخياط، أبو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان:

- الانتصار والرد على ابن الرأوندي الملحد، تحقيق نيرج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥ م.

دي بور

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨ م.

الرازي، أبو بكر:

- رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، بيروت، ط٢، ١٩٧٧ م.

الرازي، فخر الدين:

- المباحث المشرقة، مكتبة الأسد، طهران، ١٩٦٦ م.

- كتاب الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٣هـ
- شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد السقا، مؤسسة الصادق (ع)، طهران، ١٤١٥هـ
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر:
- مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٧م.
- رسل، برتراند
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، مراجعة الدكتور أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٧م
- حكمة الغرب، ج١، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، ١٩٨٣ (سلسلة عالم المعرفة) ٦٢.
- ريفو، البير
- الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، دارعروبة، القاهرة، ١٩٨٥م.
- الزركان، محمد صالح:
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- زكريا، الدكتور إبراهيم
- دراسة الجمهورية لأفلاطون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.
- سارتون، جورج
- تاريخ العلم، ج٢، ترجمة جورج حداد وآخرين، دار المعارف، مصر،

١٩٥٩ م

سعديف، آرثر

- ابن سينا، تعریب الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧ م.

شروعنجر، آيرولين

- الطبيعة والأغريق، ترجمة عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة،

١٩٦٢ م.

الشمام، الدكتور صالح:

- مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، مطبعة جامعة

بغداد، بغداد، ط٢، ١٩٧٧ م.

الشهرستاني، ابو الفتح محمد:

- الملل والنحل، تحقيق ابى محمد محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية،

القاهرة، د.ت.

شيخ الأرض، تيسير

- ابن سينا، دار الشروق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٢ م (سلسلة أعلام

الفكر العربي ٢٢).

صبحي، الدكتور أحمد محمود

- في علم الكلام دراسة فلسفية - المعتزلة، الأشاعرة - دار الكتب

الجامعة، مصر، ١٩٦٩ م.

صليبا، الدكتور جميل

- المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢ م.

- من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط٤، د.ت.

الطباطبائي، السيد محمد حسين:

- بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٨٦م.

الطريحي، محمد كاظم:

- ابن سينا - بحث وتحقيق -، مطبعة الزهراء، النجف، ١٩٤٩م.

طه باقر:

- ملحمة كلكامش، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط٤، ١٩٨٠م.

- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - الوجيز في تاريخ حضارة وادي

الرافدين، ج١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد الحميد، الدكتور عرفان:

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، مطبعة الأرشاد، بغداد، ط١،

١٩٦٧م.

- الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

عبد الرازق، مصطفى

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.

عبد الله، الدكتور علي عبد الهادي

- الفلسفة الطبيعية عند أفلاطون - قراءة في محاورة طيماؤس - مجلة

الفلسفة، الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، حزيران ٢٠٠٢.

عبد الله، الدكتور محمد رمضان

- اليقلاطي وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

عبد زيد، الدكتور عامر

- أثر ابن سينا في الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بغداد، ٢٠٠٣.
- العيدي، الدكتور حسن مجيد:

 - نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧.

- العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- عثمان أمين:

 - الرواية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٧١.
 - العراقي، الدكتور محمد عاطف:

 - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣.
 - مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٥.
 - ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨.
 - المنهج النبدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠.

 - العقاد، عباس محمود:

 - الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، مصر، ١٩٤٦ (سلسلة إقرأ، ٤٦).

 - غلاب، الدكتور محمد

 - مشكلة الإلهوية، دار أحياء الكتب المصرية، مصر، ١٩٤٧.
 - غواشون، أميليه مارييه

 - معجم ابن سينا، باريس، ١٩٣٨.
 - فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى، نقله إلى العربية

رمضان لاوند، دار العلم للملائين، بيروت، ط١، ١٩٥٠ م.

الغراibi، علي مصطفى:

- ابو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي، مصر، ط١، ١٩٤٩ م.

- تاريخ الفرق الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٩ م.

الغزالى، أبو حامد:

- مقاصد الفلسفه، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م.

- الاقتصاد في الاعتقاد، تقديم عادل العوا، دار الأمانة، بيروت، ط١،

١٣٨٨هـ - ١٩٦٩ م.

- تهافت الفلسفه، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٥،

١٩٧٢ م.

- معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٧٨ م.

- الرسالة اللدنية (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى) دار الفكر،

بيروت، ط١، ٢٠٠٣ م.

- القسطاس المستقيم (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى).

- المضنوون به على غير أهله (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى).

- المنقد من الضلال (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى)

- قواعد العقائد (ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالى).

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة،

القاهرة، د.ت.

الفاخوري، حنا، وخليل الجر:

- تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار الجبل، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
- الفارابي، أبو نصر:
- الأبانة عن غرض ارسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن: مجموع رسائل الفارابي)، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م.
- الجمع بين رأيي الحكيمين (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- الدعاوى القلبية (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- عيون المسائل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- فصوص الحكم (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- مقالة في معانى العقل (ضمن: مجموع رسائل الفارابي).
- عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة القديمة (ضمن: كتاب الفارابي، مبادئ الفلسفة القديمة)، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٩١٠ م.
- فلسفة ارسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب وجودها والموضوع الذي منه أبتدأ وإليه أنتهى، تحقيق الدكتور محسن مهدي، دار مجلة شعر، بيروت، ١٩٦١ م.
- السياسة المدنية - الملقب بمبادئ الموجودات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٤ م.
- إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عشان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨ م.
- الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م.
- جوابات لمسائل سئل عنها (ضمن: الفارابي - رسالتان فلسفيتان)،

تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

- رسالة في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه ارسطو طاليس لأعضاء الإنسان (ضمـنـ: كتاب رسائل فلسفية) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

- فصول مبادىء أهل المدينة الفاضلة (ضمـنـ: كتاب الملة ونصوص أخرى)، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وشرحه إبراهيم جزيني، دار القاموس الحديث، بيروت، د.ت.

فال، جان

- طريق الفيلسوف، ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م.
فرانكفورت، هوجماعته

- ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد:

- كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ج٢، ١٩٨١م، ج٤، ١٩٨٢م.
فرحات، الدكتور هاني نعمان

- نصير الدين الطوسي وآراؤه الفلسفية والكلامية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

الفندي، محمد ثابت:

- الله والعالم (ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا)
مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢ م.
- القطفي، جمال الدين أبو الحسن علي:
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تصحيح محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦ هـ
- فواتي، الأب جورج شحاته
- مؤلفات ابن سينا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٥٠ م.
- كارادوفو، البارون
- ابن سينا، ترجمة عادل زعير، مراجعة وتقديم محمد عبد الغني حسن،
دار بيروت، بيروت، ط٢، ١٩٧٠ م.
- كاسان، مدام إيلينا
- حول مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين القديم، ترجمة وليد
الجادر، مجلة سومر، العدد (١-٢)، مجلد (٣١)، السنة ١٩٧٥ م، بغداد.
- كرم، يوسف
- تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٥،
١٩٦٦ م.
- العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ط٣، د.ت.
- الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، مصر، ط٣، د.ت.
- كريسون، أندريه
- سقراط، ترجمة الدكتور بشاره الخوري، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠ م.

كلاتر، السيد محمد

- البداء عند الشيعة الإمامية، منشورات جامعة النجف، مطبعة الآداب،

النجف، ١٣٩٥ هـ

الكندي، يعقوب بن اسحاق:

- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور

أحمد فؤاد الأهوازي، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٨ م.

- في الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد (ضمن: رسائل

الكندي الفلسفية)، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٠ م.

- في أوضح تناهي جرم العالم (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في كمية كتب ارسسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

(ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في مائة ما لا يمكن أن لا نهاية له (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- في وحدانية الله (ضمن: رسائل الكندي الفلسفية).

- الحدود (ضمن: المصطلح الفلسفي عند العرب).

لا لاند، أندريه

- موسوعة لا لاند الفلسفية، تعریب خليل أحمد خليل، منشورات

عویدات، بيروت - باريس، ط٢، ٢٠٠١ م.

لطف، سامي نصر

- فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة، عين

شمس، مصر، ط١، ١٩٧٨ م.

- اللوکري، ابو العباس فضل بن محمد
- بيان الحق بضم الصلق، تحقيق الدكتور السيد ابراهيم ديباجي، طهران، ١٩٩٥م.
 - ليمان، أوليفر
 - مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد، الكويت، ٢٠٠٤م (سلسلة عالم المعرفة ٣٠١).
 - مبarak، محمد
 - الكندي فيلسوف العقل، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧١م.
 - متى، الدكتور كريم
 - الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مطبعة الأرشاد، بغداد، ١٩٦٥م.
 - مجهول، الدكتور فيصل غازي
 - نقد ابن رشد للآلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
 - مختار، الدكتور بولخماير
 - نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
 - مذكور، الدكتور إبراهيم بيومي
 - الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية، بحث ضمن: كتاب (أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية)، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م.
 - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٣م.
 - مدني صالح:
 - الوجود - بحث في الفلسفة الإسلامية - مطبعة المعارف، بغداد،

١٩٥٢.

مرحبا، محمد عبد الرحمن

- قبل أن ي الفلسفه الإنساني، بيروت، ١٩٥٨.

- من الفلسفه اليونانيه إلى الفلسفه الإسلامية، دار عريادات، بيروت، ط١،

١٩٨١.

المرزوقي، ابو علي:

- كتاب الأزمنة والأمكنة، ج١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية،

حيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ١٢٣٢ هـ

المرزوقي، ابو يعرب

- استمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي، الدار

العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥.

مروة، حسين

- التزعمات المادية في الفلسفه العربيه الإسلامية، ج٢، دار الفارابي،

بيروت، ط٢، ١٩٧٩.

المصباحي، محمد

- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١،

١٩٩٨.

مطر، الدكتور أميرة حلمي

- الفلسفه اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨.

مطلوب، الدكتور محمد عبد اللطيف

- صورة الكون، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٩ (سلسلة الموسوعة

الصغيرة).

- المعلة، الدكتور جميل حليل نعمة
- الأصول الفكرية لمفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية قبل سocrates، بحث ضمن: مجلة دراسات فلسفية، العدد الرابع، بيت الحكم، بغداد، ٢٠٠٢ م.
- موسى، محمد يوسف
- الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الأنفي لذكرى ابن سينا.
- الموسوي، الدكتور موسى
- من الكلدي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت -باريس، ط٣، ١٩٨٢ م.
- ميد، هنتر
- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكرياء، دار النهضة، مصر، ط٢، ١٩٧٥ م.
- نادر، الدكتور البير نصري
- النفس الإنسانية عند ابن سينا، بحث ضمن: الكتاب الذهبي للمهرجان الأنفي لابن سينا، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢ م.
- أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط٢، ١٩٦٠ م.
- النجم، الدكتور محمد حسين:
- فلسفة الوجود في الفكر الرافدي القديم وأثرها عند اليونان، بيت الحكم، بغداد، ط١، ٢٠٠٣ م.

- النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر
- شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الدكتور مهدي محقق، طهران، ١٩٨٦م.
 - جامع السعادات - مؤسسة السيدة المعصومة، قم، ط١، ١٤٢٦هـ
 - الشار، الدكتور علي سامي
 - نشأة الدين - النظريات التطورية المؤلهة، دار نشر الثقافة بالأسكندرية، مصر، ١٣٩٨هـ - ١٩٤٩م.
 - نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، الأسكندرية، ط١، ١٩٦٤م.
 - هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفى، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٩م.
 - ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة، الأسكندرية، ١٩٧٢م.
 - نيتشه، فردريك
 - الفلسفة في العصر المأساوي الأغريقي، ترجمة الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
 - النيسابوري، أبو رشيد:
 - كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ليدن، ٢١٩٠م.
 - الهاشم، جوزف
 - الفارابي، دار الشروق الجديد، بيروت، ط١، ١٩٦٠م.
 - هانى، أدریس
 - محنـة التراث الآخر - التـزعـات العـقلـاتـية فيـ المـورـوثـ الإـمامـيـ، مـركـزـ

الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

هوایتهید، الفرد نورث

- مغامرة الأفكار، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ط٢، ١٩٦٠م.

هیجل، جورج ف. ف

- علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر،
بيروت، ط١، معج١.

وهبة، مراد، وآخرون

- المعجم الفلسفی، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.

٣- دواوين المعرف

- دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي
وآخرون، ١٩٦٣م.

٤- المصادر باللغة الانكليزية

Bruno Snell: The discovery of the mind. New York, ١٩٦٠.

Burnet: Early Greek philosophy, London, ١٩٦٢.

Zeller: Out Lines of the history of Greek philosophy, London, ١٩٦٣.

Encyclopedia Britannica Chicago, ١٨٦٥.vol.٢١.

المحتويات

٥	تقديم
٩	المقدمة
الفصل الأول		
جذور المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا		
١٥	تمهيد
١٥	المبحث الأول : فكرة المتناهي واللامتناهي
١٥	المقصد الأول: المتناهي واللامتناهي لغة واصطلاحا
١٧	المقصد الثاني : المتناهي واللامتناهي قبل الفلسفة
٢٥	المبحث الثاني: المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية قبل سقراط
٢٥	تمهيد
٢٥	المقصد الأول : المدرسة الأيونية
٣٢	المقصد الثاني: المدرسة الفيثاغورية
٣٤	المقصد الثالث: المدرسة الأيلية
٤١	المقصد الرابع: الطبيعيون المتأخرون
٤٩	المبحث الثالث: المتناهي واللامتناهي في الفلسفة اليونانية بعد سقراط
٤٩	تمهيد
٤٩	المقصد الأول: افلاطون
٦٢	المقصد الثاني: أرسطو
٧٣	المقصد الثالث: المدارس اليونانية المتأخرة
٨٢	المبحث الرابع: المتناهي واللامتناهي قبل ابن سينا
٨٢	تمهيد
٨٣	المقصد الأول: الكندي

٨٧	المقصد الثاني: الفارابي
٩٠	المقصد الثالث: أبو بكر الرازى
٩٢	المقصد الرابع: اخوان الصفا

الفصل الثاني المتاهي في فلسفة ابن سينا

١٢٥	تمهيد
١٢٥	المبحث الأول: طبيعة المتاهي عند ابن سينا
١٢٦	المقصد الأول: تحديد المفاهيم
١٣١	المقصد الثاني: موقع المتاهي من فلسفة ابن سينا
١٣٦	المقصد الثالث: التداخل بين العلمين الالهي والطبيعي
١٤٢	المقصد الرابع: تحديد مجال دراسة ابن سينا للمتاهي
١٤٥	المبحث الثاني: صلة المتاهي بمواضيعات العلم الطبيعي
١٤٥	المقصد الأول: الجسم الطبيعي
١٥٢	المقصد الثاني: لواحق الجسم الطبيعي
١٧٠	المقصد الثالث: النفس
١٧٥	المبحث الثالث: صلة المتاهي بمواضيعات العلم الالهي
١٧٥	تمهيد
١٧٦	المقصد الأول: طبيعة العلل عند ابن سينا
١٧٨	المقصد الثاني: اقسام العلل عند ابن سينا
١٨٠	المقصد الثالث: تناهي العلل عند ابن سينا

الفصل الثالث

اللامتناهي في فلسفة ابن سينا

تمهيد.....	٢٢٣
المبحث الأول: طبيعة اللامتناهي في فلسفة ابن سينا.....	٢٢٤
المقصود الأول: تحديد المفاهيم	٢٢٤
المقصود الثاني: طبيعة اللامتناهي عند ابن سينا	٢٢٨
المقصود الثالث : موقع اللامتناهي من فلسفة ابن سينا.....	٢٣١
المبحث الثاني: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الالهي.....	٢٣٣
المقصود الأول: الله.....	٢٣٣
المقصود الثاني: الصفات الالهية.....	٢٥١
المبحث الثالث: صلة اللامتناهي بموضوعات العلم الطبيعي.....	٢٦٧
المقصود الأول: الهيولي والصورة.....	٢٦٧
المقصود الثاني : النفس وفق التناول الميتافيزيقي.....	٢٨٣
الخاتمة.....	٢٨٧
قائمة المصادر والمراجع.....	٣٣٣

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية من شخصية يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفى، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الاديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

- | | |
|-------------------------|---|
| د. طه جابر العلواني | ١- نحو منهجية معرفة قرآنية |
| محمد ابو القاسم حاج حمد | ٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة |
| محمد ابو القاسم حاج حمد | ٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية |
| د. زينب ابراهيم شوربا | ٤- نحو فهم معاصر للاجتهداد |
| د. زينب ابراهيم شوربا | ٥- الابستمولوجيا: دراسة نظرية العلم في التراث |
| د. ابو بكر احمد باقادير | ٦- الاسلام والانثربولوجيا |
| د. حسين رحال | ٧- اشكاليات التجديد |
| د. أحيمدة النيفر | ٨- النص الديني و التراث الإسلامي |
| د. خنجر حمية | ٩- العرفان الشيعي |
| كمال الحيدري | ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة |
| د. عبدالجبار الرفاعي | ١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد |
| مصطفى ملکيان | ١٢- العقلانية والمعنى: مقاربات في فلسفة الدين |

- ١٣- انثروبولوجيا الدين
- ١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة
- ١٥- الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب
- ١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد
- ١٧- المفكرون الغربيون المسلمين
- ١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور
- ١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي
- ٢٠- المستشرقون الايرانيون والغرب
- ٢١- التسامع ليس منة او هبة
- ٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي
- ٢٣- رهانات الحداثة
- ٢٤- مخاضات الحداثة
- ٢٥- فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي